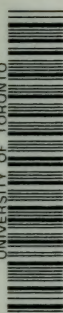


UNIVERSITY OF TORONTO



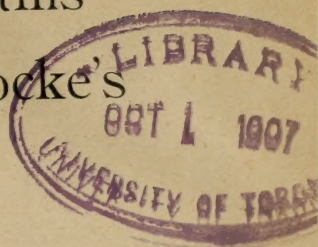
3 1761 00388870 8

Walz, Wilhelm Emil
David Hume's Verhältnis zur
Erkenntnislehre Locke's und
Berkeley's

B
1499
K7W3



David Hume's Verhältnis
zur Erkenntnislehre Lockes
und Berkeley's.



Inaugural=Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

philosophischen Fakultät

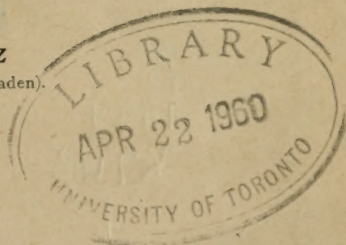
der

Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr.

von

Wilhelm Emil Walz

Oberlehrer aus Stetten Amt Lörrach (Baden).



Tübingen

Druck von H. Laupp jr.

1907.

Gedruckt mit Genehmigung
der philosophischen Fakultät der Albertus-Universität
zu Königsberg i. Pr.

Referenten: Geh. Rat Prof. Dr. Walter,
Prof. Dr. Meumann.



771380.

B
1499
K7W3

Meiner lieben Frau

Inhalt.

	Seite
Einleitung:	
§ 1. Idealismus und Realismus	1
§ 2. Charakteristik des Humeschen Philosophierens	2
I. Humes Verhältnis zur Erkenntnislehre Lockes und Berkeleys.	
I. Kapitel: Der Ausgangspunkt	6
II. Kapitel:	
1. Der Ursprung der Vorstellungen	13
2. Kritische Betrachtung	17
III. Kapitel: Die Verbindung der Vorstellungen	23
IV. Kapitel: Das Problem der Kausalität	26
V. Kapitel: Das Problem der Substantialität	30
VI. Kapitel: Das Resultat	35
II. Humes Beurteilung in der Geschichte der Philosophie.	
III. Hume und der Positivismus und Nominalismus.	

Mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät bringt diese Dissertation nur den ersten Teil der eingereichten Arbeit.

Einleitung.

§ 1. Idealismus und Realismus.

Wer die Geschichte der Philosophie an seinem geistigen Auge vorüberziehen lässt, erkennt bald, dass es fast durchweg nur zwei grosse Typen oder Standpunkte für die theoretische Weltbetrachtung gibt, den Realismus, der die Realität d. h. das Bestehen der Aussenwelt auch unabhängig von dem jedesmaligen Bewusstsein, in welchem sie dasteht, behauptet, und den Idealismus, der daran festhält, dass die ganze räumlich ausgebreitete Welt nie und nirgends besteht ausser in dem Bewusstsein und daher nur ideal d. h. nur Vorstellung, nur die Form ist, unter welcher das Seiende in meinem Bewusstsein erscheint; denn aus diesem bin ich noch nie, ist noch nie jemand herausgekommen¹⁾. Nur die reiche Fülle von Nuanzen und Schattierungen, von Verschlingungen und Verwicklungen, sowie die vielfachen Inkonsequenzen der Autoren haben es nach Laas²⁾ ermöglicht, dass mit zwei Fäden und zwei Grundfarben ein so schillerndes Gewebe hergestellt wurde. Nach Deussen führt der erste dieser beiden Standpunkte notwendig zum Materialismus, und alle diejenigen, welche sich Realisten, Positivisten, Empiristen, Empirio-Kritizisten, Idealrealisten nennen, müssten, wenn sie konsequent wären, zum Materialismus sans phrase übergehen, welcher für den empirischen, den Naturwissenschaften eigenen Standpunkt die allein berechnete und widerspruchlos in sich zusammenhängende Weltanschauung sei und bleibe.

1) Paul Deussen, Die Elemente der Metaphysik. Leipzig 1902. S. VIII.

2) Ernst Laas, Idealismus und Positivismus I. Eine kritische Auseinandersetzung. Erster, allgemeiner und grundlegender Teil. Berlin 1879. II. Idealismus und Positivismus. Idealistische und positivistische Ethik. 1882. III. Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie. 1884.

Mit Recht bezeichnet es Deussen als die Hauptfrage der Philosophie: Wie komme ich zu einer Anschauung der Aussenwelt? und verlangt, dass die naturwissenschaftliche Erklärung auch hier wie überall den Ausgang bilde. Doch erklärt er, dass die empirische Materialität des ganzen Vorganges es nicht ausschliesse, dass er und alle seine Momente nur die Art seien, wie ich den ganzen Prozess in meinem Bewusstsein vorstelle, nicht wie er an sich und ausserhalb meines Bewusstseins sein mag. Aus diesen Sätzen geht deutlich hervor, wie von der Beantwortung dieser Hauptfrage d. h. also der Frage nach der Entstehung unserer Erkenntnis der Standpunkt resp. die Weltanschauung jedes Philosophen abhängt.

Im folgenden haben wir es mit D a v i d H u m e (1711—1776) zu tun, speziell mit seiner Erkenntnistheorie. Wir werden also in die englische Philosophie des XVIII. Jahrhunderts hineinversetzt, in jene Entwicklungsgeschichte des Empirismus, als dessen Begründer allgemein Franzis Bacon gilt, während Hume als dessen Vollender und zugleich Zerstörer anzusehen ist.

Wir werden hier zunächst an der Hand der Darstellung seiner Erkenntnislehre jeweils einen Blick darauf werfen, inwiefern er in den einzelnen Punkten von seinen Vorgängern, speziell von Berkeley und Locke, abhängig ist, also sein Verhältnis zu seinen Vorläufern darlegen. Sodann werden wir die verschiedenartige Beurteilung, die seinem Standpunkte widerfahren ist, vorführen, endlich Hume als den Begründer des modernen Positivismus und Nominalismus kennen lernen. Doch wollen wir unserer Arbeit noch eine Charakteristik des Hume'schen Philosophierens überhaupt, die für die Beurteilung seines Standpunktes wichtig ist, vorausschicken.

§ 2. Charakteristik des Humeschen Philosophierens.

Wenn man die verschiedenen Beurteilungen, die die Lehre Hume's von seiten der neueren Philosophiehistoriker erfahren hat, vergleichend zusammenstellt, so ergibt sich ein auffallendes Resultat. Alle stimmen zwar darin überein, dass Hume der grösste und vielseitigste Denker Englands war. Sobald sie aber auf seinen philosophischen Standpunkt zu sprechen kommen, gehen sie trotz der Klarheit seiner Gedanken, die uns in allen seinen Schriften entgegentritt, in ihrem Urteil weit auseinander, indem die

einen ihn für einen ausgebildeten Skeptiker, die andern für einen Positivisten oder Realisten halten. Wie ist dies möglich? — J. H. v. Kirchmann hat eben wohl grossenteils Recht, wenn er sagt, dass Hume nicht ein Philosoph war, der sich nur in seine Stube einschloss und »über seinen Büchern brütete oder nur Studenten im Hörsaale vor sich sah«¹⁾. Seine vorherrschende Leidenschaft zur Philosophie wurde vielmehr durch mancherlei Umstände, wie seinen wiederholten Aufenthalt in fremden Ländern, seinen vertrauten Umgang mit den höheren Ständen, seine diplomatische Tätigkeit, seinen lebhaften Verkehr mit gebildeten Frauen gemässigt und vor Abwegen bewahrt²⁾. Durch sein mannigfaches und reiches Leben hat er sich vieles angeeignet, was den meisten deutschen Denkern abging; er hat tief in das Leben hineingeblickt, grosse Menschenkenntnis und Urteilsschärfe sich erworben und aus den Erfahrungen, die er dabei gesammelt hatte, hat er sich auch seine philosophischen Anschauungen gebildet, mitten im reichen Leben aufgelesen. Von diesem Gesichtspunkte aus müssen sie daher auch beurteilt werden; wohl umfassen seine philosophischen Aufzeichnungen einen grossen Teil des philosophischen Gebietes, ausser der Erkenntnistheorie besonders die Religions- und Moralphilosophie; aber die Philosophiegeschichte hat gezeigt, dass seine erkenntnistheoretischen Anschauungen am meisten auf die Folgezeit eingewirkt haben, und dass deshalb auch hier das Charakteristische und Originelle seines Philosophierens überhaupt zu suchen sein wird. Dieser Kernpunkt aber spiegelt uns, um einen treffenden Ausdruck Kuno Fischers³⁾ zu gebrauchen, »das gewöhnliche Bewusstsein, wie es leibt und lebt«. Diese Erklärung des Bewusstseins ist als der Kern der Humeschen Lehre anzusehen, und diese Erklärung ist eben aus dem Leben geschöpft. Von hier aus muss also auch sein ganzes System beurteilt werden, über seine Erklärung des gewöhnlichen Bewusstseins darf man dabei nicht hinausgehen; auf ihr fussen alle weiteren Ausführungen, die den Namen Humes

1) J. H. v. Kirchmann in seiner Uebersetzung des Inquiry, Philos. Bibl. Bd. 35. S. 1.

2) Ebenda.

3) Kuno Fischer, Francis Bacon und seine Nachfolger, Leipzig 1875. S. 781. Dem Verfasser dieses Werkes fühle ich mich in Hinsicht auf meine Arbeit zu grossem Danke verpflichtet.

besonders bekannt gemacht haben, nämlich diejenigen über Kausalität und Substantialität. Wenn wir uns dies stets vergegenwärtigen, so kann es demgemäss nur einen Weg zur Beurteilung des Humeschen Standpunktes geben: die Grundansicht Humes, seine Erklärung des menschlichen Bewusstseins, muss vor allem stets berücksichtigt werden; sie muss geradezu der Prüfstein sein bei der Beurteilung der übrigen Lehren. So verfährt Hume in seinen Schriften selbst, indem er immer wieder auf seinen Ausgangspunkt zurückkommt. Die logische Schärfe, mit der die Folgerungen — denn etwas anderes sind sie nicht — von ihm gezogen werden, erregen unsere Bewunderung und sind der beste Beweis für unsere obige Behauptung. Verfolgt man das ganze System von diesem Gesichtspunkte aus, so darf man hoffen, auch ein annähernd richtiges Urtheil über den Standpunkt Humes fällen zu können. Viele Kritiker sind jedoch nicht so verfahren und sind deshalb, weil sie einzelne Stellen seiner Schriften aus ihrem Zusammenhange herausgegriffen und für sich beurteilt haben, anstatt sie mit der alles beherrschenden Grundidee in Einklang zu bringen, zu einseitigen Resultaten gelangt, weil sie mehr in diese Stellen hineinlegten, als in ihnen steckt. Nur wenn man die einzelnen Lehren am Grundgedanken prüft, wird man ihren philosophischen Wert ermessen können. Dies zu tun ist nötig, obwohl es bei Hume kein Schwanken der Ansichten gibt. Wohl hat er zu gewissen Zeiten den einen oder den andern Gedanken bloss nur angedeutet oder gänzlich unausgeführt gelassen, aber alle seine Schriften sind aus einem Gusse, sind von einem Geiste durchweht. Ueberall fühlt man in ihnen den Pulsschlag warmen Lebens, erkennt man denselben durch reiche Lebenserfahrung geschulden Geist, der spielend, wie ein gebildeter Weltmann im Salon die Tagesfragen, die schwierigsten und subtilsten Probleme behandelt und ihnen den Stempel seines Geistes aufdrückt. Und immer wieder muss man sich dabei über seine logische Schärfe wundern, obwohl er manchmal fast im Plaudertone redet, bisweilen mit beissender Ironie die grössten Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Wer in diesem Tone redet, bei dem ist es leicht begreiflich, dass er manchmal eine Ansicht in einer Weise vorträgt, die mit den übrigen zu streiten scheint; bei genauer Prüfung aber ist es jeweils leicht möglich, sie mit

ihnen in Einklang zu bringen, weil seine Ansichten alle eben von einer Grundanschauung getragen sind.

Das Leben war seine grosse Lehrmeisterin, ihm verdankt er sein ganzes Wissen, ihm hat er die Lehren, die er uns hinterlassen, als ein scharfer Beobachter abgelauscht. Nachdem er einmal seine Grundansicht über das menschliche Erkennen sich gebildet hat, ist es ihm leicht, mit diesem Massstab alles Menschliche zu messen und als weltkluger Mann über alles zu rasonieren. Dies ist aber das Charakteristische des Humeschen Philosophierens; nur muss man beifügen, dass er damit Schärfe und Folgerichtigkeit des Urteils verbindet. Wenn man dies beherzigt, so wird einem die Entscheidung nicht allzu schwer fallen, welchem von seinen Kritikern man beipflichten soll. Durch unsere Ausführungen aber denken wir auch die Antwort auf die obige Frage nach der Möglichkeit einer verschiedenartigen Beurteilung des Humeschen Standpunktes gegeben zu haben. Wir wissen jetzt, wie es kam, dass der eine Kritiker bei dem reichen Wissensschatze unseres Weltweisen diese Seite anziehender fand, ein anderer jene; viele aber haben bei ihm, wie es in diesem Falle auch nicht anders zu erwarten ist, Anklänge an ihr eigenes Fühlen und Denken gefunden und bei ihrem Urteil über ihn sich davon beeinflussen lassen; manche haben es sogar versäumt, sein System an der Wurzel anzufassen. — So ist es zu erklären, dass Hume eine so verschiedenartige Beurteilung erfahren hat. Die wenigsten haben eben sich bemüht, den richtigen Massstab, ohne welchen jede Beurteilung einseitig erscheinen muss, zu ergründen.

I. Teil.

Humes Verhältnis zur Erkenntnislehre Lockes und Berkeleys.

I. Kapitel.

Der Ausgangspunkt.

Hume¹⁾ geht mit Berkeley und Locke vom Erkenntnisproblem aus. Dies liegt schon in der ganzen Richtung des Empirismus begründet. Hume²⁾ schliesst sich deshalb am liebsten denjenigen Philosophen an, die den Menschen mehr in dem Lichte eines denkenden als handelnden Wesens betrachten, die darum mehr seinen Verstand zu bilden, als seine Sitten zu bessern suchen. Die menschliche Natur gilt darum auch ihm als ein bevorzugter

1) The philosophical works of *David Hume*. In four volumes. Edinbourg 1826. Der erste und zweite Band umfasst das Hauptwerk: A treatise of human nature. Dieses zerfällt in drei Bücher: I. Of the understanding. II. Of the passions. III. Of morals. Für unsern Zweck käme also vom Hauptwerk namentlich das I. Buch: Vom Verstande in Betracht. — Der zweite Band enthält ferner: Dialogues concerning natural religion. Den dritten Band bilden die Essays moral, political, and literary, im ganzen 39 kleinere Abhandlungen. Der vierte Band umfasst: 1. An Inquiry concerning the human understanding nebst A dissertation on the passions; sodann 2. An Inquiry concerning the principles of morals mit einem Appendix, endlich The natural history of religion nebst den Additional Essays. — Die erste und zweite Abhandlung des vierten Bandes ist also eine nochmalige Zusammenfassung des Inhaltes seines Hauptwerks. Es ist viel über das Verhältnis dieser zwei Darstellungen geschrieben worden. Sie unterscheiden sich aber nur dem Umfange nach, indem das Hauptwerk die Fragen mit grosser Breite, ausserdem aber auch einige Partien, die Hume in der späteren kürzeren, reiferen Darstellung seines Systems nur angedeutet hat, behandelt. Inhaltlich ergänzen sich also die beiden Darstellungen.

2) Inquiry concerning the human understanding. Section I. Of the different species of philosophy. Uebersetzung von J. H. v. Kirchmann, Philos. Bibl. Bd. 35.

Gegenstand philosophischer Prüfung. Hume bedauert, dass dies nicht bei allen der Fall gewesen sei, da viele ihren Scharfsinn für Dinge verwendet hätten, die die Mühe nicht lohnten, weil sie über die Grenzen des menschlichen Erkennens hinausgingen. Er erklärt deshalb den Vorwurf für berechtigt, dass ein grosser Teil der metaphysischen Untersuchungen nicht wahre Wissenschaft, sondern entweder das Ergebnis nutzloser Anstrengungen menschlicher Eitelkeit, welche in Gegenstände eindringen will, die dem Verstande unzugänglich sind, oder das Werk eines listigen Aberglaubens sei. Das einzige Mittel, um die Wissenschaft mit einem Male von diesen nutzlosen Versuchen zu befreien, bestehe darin, die Natur des menschlichen Verstandes streng zu untersuchen und durch eine genaue Erforschung seiner Kräfte und Fähigkeiten zu zeigen, dass er für solche entlegene und verborgene Gegenstände durchaus nicht geeignet sei. Dieser Arbeit müsse man sich unterziehen, um nachher in Ruhe zu leben; die wahre Metaphysik müsse man daher mit Sorgfalt betreiben, um die unwahre und verfälschte zu zerstören. Er betont daher immer wieder das genaue und richtige Denken als das einzige und allgemein gültige Heilmittel; er rühmt die positiven Vorteile, die aus einer sorgfältigen Prüfung der Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur hervorgehen; diese Prüfung sei an sich schon eine ganz beträchtliche Aufgabe der Wissenschaft; denn es gelte, die verschiedenen Fähigkeiten des Verstandes kennen zu lernen, sie voneinander zu sondern, sie in die passenden Abteilungen zu bringen und die anscheinende Verwirrung zu lösen, in der sie sich befänden, wenn man sie zum Gegenstande des Nachdenkens mache. Der Schwierigkeiten ist unser Philosoph sich also wohl bewusst. Für ein solches Unternehmen ist ihm daher nichts notwendiger als die höchste Aufmerksamkeit und Sorgfalt, damit, wenn das Ziel im Bereich des menschlichen Verstandes liegt, es endlich erreicht, und wo nicht, mit Zuversicht und Sicherheit aufgegeben werde. Durch seine Untersuchungen aber hofft er, den Vorrat an Kenntnissen über diese Gegenstände von so unsäglicher Wichtigkeit etwas vermehren zu können. Denn so gut die Astronomie durch glückliches Nachdenken gefördert werden konnte, könne das Gleiche auch in andern Gebieten der Natur vollbracht werden. Man habe daher keinen Grund, an einem gleichen Erfolg bei den Untersuchungen der Kräfte und Einrichtung der Seele zu ver-

zweifeln, wenn man mit gleicher Fähigkeit und Vorsicht vorgehe. Denn weshalb sollte man nicht hoffen, dass die Philosophie bei sorgfältiger Pflege und ermutigt durch die öffentliche Aufmerksamkeit, in ihren Untersuchungen immer weiter kommen und einigermassen die verborgenen Triebfedern und Kräfte entdecken werde, welche die menschliche Seele in ihrer Tätigkeit stütze und leite. Es würde daher ihn glücklich machen, wenn es ihm gelänge, die Grundlagen jener dunklen Philosophie zu erschüttern, welche bisher nur dem Aberglauben als Schutz und dem Unsinn und Irrtum als Deckmantel gedient haben. —

Hume beschuldigt also vornehmlich die bisherige Metaphysik, die so grosse Irrtümer hervorgerufen habe. Das ist ihm aber kein Grund, deshalb die Metaphysik ganz zu verwerfen; denn sie ist nicht unsicher und chimärisch. Wenn man auch auf die endgültige Beantwortung vieler Fragen der bisherigen Metaphysik verzichten muss, da ihr Gebiet allem Anschein nach die Grenzen unseres Erkennens weit übersteigt, so reichen die Kräfte unseres Verstandes doch dazu aus, wenigstens einigermassen zu einem sichern Resultat zu gelangen, den verborgenen Triebfedern und Kräften der Seele auf den Grund zu kommen. Man sieht hier schon, Hume ist gesonnen, das Gebiet unseres Erkennens ganz bedeutend einzuschränken; ja er lässt uns hier schon ahnen, was wir von seinen Untersuchungen zu erwarten haben. Die Art jedoch, wie er es betont, dass wir vor allem von der Untersuchung unseres Verstandes ausgehen müssen, dass er ferner ohne jegliche Voraussetzung, sozusagen von Grund aus, seine Untersuchungen beginnen will, war damals in der Philosophie nicht neu. Aehnliche Erörterungen haben auch Descartes und Locke ihren Werken vorausgeschickt, jener über den methodischen Zweifel und die Voraussetzungslosigkeit der Philosophie, dieser mit dem Bekenntnis der Notwendigkeit einer Prüfung der Verstandesfähigkeiten. Doch vergleichen wir damit zunächst die Gedanken Berkeleys, wie er sie in der Einleitung seiner Principles ¹⁾ ausspricht.

Während Hume die Philosophie bereits als die Wissenschaft von der menschlichen Natur bezeichnet, ist sie für Berkeley ganz allgemein nichts anderes als das Streben nach Weisheit und Wahrheit. Was aber ist ihr Resultat bis jetzt gewesen? Je

1) Berkeley, Principles of human knowledge. 1710. Introduction.

mehr die Philosophen sich in ihre Wissenschaft vertiefen, um so mehr befestigen sich in ihnen störende Zweifel. Wie viel ruhiger lebt dagegen die ungelehrte Menge der Menschen, die auf der Landstrasse des schlichten Menschenverstandes wandelt, der nichts unerklärlich oder schwer zu begreifen scheint. Welche Schwierigkeiten und Widersprüche erheben sich aber, sobald man beginnt, dem Lichte eines höheren Prinzips zu folgen; tausend Zweifel steigen in uns auf in betreff eben der Dinge, die wir vorher völlig zu begreifen meinten. Je weiter wir in unserer Betrachtung gehen, vermehren und steigern sich unsere Bedenken, bis wir zuletzt, nachdem wir manche verschlungenen Irrwege durchwandert haben, uns gerade an dem Punkte wiederfinden, von dem wir ausgegangen sind, oder was schlimmer ist, bis wir die Forschung aufgeben und, in Zweifelsucht verloren, die Hände in den Schoss legen. —

So scheint der Verzicht auf eine befriedigende Lösung für viele das Resultat ihres Philosophierens zu sein. Dagegen ist Berkeley der Ansicht, dass ein solcher nicht nötig sei, wenn wir nur den rechten Gebrauch von unserer Vernunft machen wollten. Ja er ist sogar geneigt zu glauben, dass weitaus die meisten, wo nicht alle Schwierigkeiten, welche bisher die Philosophen hingehalten und ihnen den Weg zur Erkenntnis verlegt haben, durchaus von uns selbst verschuldet seien, dass wir also zuerst eine Staubwolke erregt hätten und uns dann beklagten, nicht sehen zu können. Es bedarf also einer gründlichen Untersuchung der Voraussetzungen und Annahmen, welche jene Fülle von Zweifeln und jenes unsichere Schwanken der Philosophen verursacht haben, dass sogar die weisesten Menschen infolge der natürlichen Schwäche und Beschränktheit unserer Geisteskräfte auf eine sichere Erkenntnis verzichten zu müssen geglaubt haben.

»Es ist gewiss eine der Mühe lohnende Aufgabe, eine genaue Untersuchung über die ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis anzustellen, dieselben allseitig zu sichten und zu prüfen, zumal da die Vermutung nicht unbegründet sein dürfte, dass jene Hindernisse und Anstösse, welche den Geist bei dem Suchen der Wahrheit aufhalten und verwirren, nicht sowohl in irgend einer Dunkelheit und Verwicklung der Objekte oder in einer natürlichen Schwäche des Verstandes ihre Quelle haben, als vielmehr in falschen Grundannahmen, an denen man festgehalten hat,

und die sich doch hätten vermeiden lassen¹⁾. Darum hofft er, dadurch dass er die einzelnen Objekte dem Auge näher bringt, die Irrtümer und die falschen Grundanschauungen aufzudecken und zu beseitigen. Und im Hinblick auf den falschen Gebrauch der Sprache, der einen Hauptanteil an der Verwicklung und Trübung der Forschung gehabt und unzählige Irrtümer und Anstöße in fast allen Teilen der Wissenschaft veranlasst hat, ruft er mit Emphase aus²⁾: »Vergeblich erweitern wir unsern Blick in die himmlischen Räume und erspähen das Innere der Erde; vergeblich ziehen wir die Schriften gelehrter Männer zu Rate und verfolgen die dunklen Spuren des Altertums; wir sollten nur den Vorhang von Worten wegziehen, um klar und rein den Erkenntnisbaum zu erblicken, dessen Frucht vortrefflich und unserer Hand erreichbar ist«. —

Auch Berkeley ist also wie Hume der Ansicht, dass man zuerst allen unnötigen, falschen Ballast über Bord werfen müsse, dass man erst dann, wenn man mit alten Vorurteilen und falschen Voraussetzungen gebrochen hat, die Untersuchung von neuem beginnen müsse; dass diese Untersuchung in der Prüfung der Prinzipien der menschlichen Erkenntnis bestehe, dass die Fähigkeiten unseres Geistes für die Erkenntnis der Wahrheit wohl ausreichen, so dass die Hoffnung berechtigt sei, bei genügender Sorgfalt die Untersuchung von Erfolg gekrönt zu sehen. —

Die Uebereinstimmung der beiden Philosophen über den Ausgangspunkt ihres Philosophierens liegt auf der Hand. Beide sprechen ferner so zuversichtlich, dass man von ihnen alle dem menschlichen Verstande zugänglichen Wahrheiten zu erhalten erwarten darf. Das klingt zwar sehr wenig skeptisch, man könnte sogar eher das Gegenteil behaupten und an den erkenntnistheoretischen Positivismus denken. Beide Philosophen sind für ihr grosses Werk, die Untersuchung des menschlichen Verstandes, so begeistert, messen sich solch ein Mass von geistiger Kraft zu, fahren gleichsam mit vollen Segeln auf ihr Ziel los, dass man am wenigsten ein skeptisches Resultat ihrer Untersuchungen erwartet! — Doch haben wir noch einen andern Philosophen als

1) Principles, Introduction Cap. IV. Uebersetzung von Friedrich Ueberweg, Philos. Bibl. Bd. 20. 3. Aufl. 1900.

2) Ebenda, Kap. XXIV.

Vorläufer Humes genannt; sehen wir daher, welche verwandten Gedanken wir bei Locke über diesen Punkt finden.

Auch Locke¹⁾ will den menschlichen Verstand untersuchen, seine Fähigkeiten prüfen, um zu erkennen, mit welchen Gegenständen unser Verstand geeignet sei, sich zu befassen oder nicht. Doch hören wir ihn selbst: »Ich werde 1. untersuchen, welches Ursprungs die Vorstellungen (ideas), Begriffe, oder wie man es nennen will, sind, die der Mensch in seiner Seele bemerkt, und die ihn die Beobachtung seiner selbst entdecken lässt, und durch welche Mittel der Verstand zu diesen Vorstellungen gelangt; 2. werde ich versuchen zu zeigen, welche Erkenntnis der Verstand mittels dieser Vorstellungen erwirbt, und welche Gewissheit, Evidenz und Ausdehnung diese Erkenntnis hat; 3. werde ich die Natur und Gründe dessen, was man Glauben und Meinung nennt, untersuchen, vermöge deren man Sätzen, die zwar wahrscheinlich sind, von deren Wahrheit wir aber keine Gewissheit haben, beistimmt«. Einleitung.

Gerade wie Hume und besonders wie Berkeley findet er, dass man zuerst eine Menge Irrtümer beseitigen müsse, besonders solche, die ihren Ursprung in der Sprache haben; dann erst wird es möglich sein, der Aufgabe näher zu treten und der Wahrheit näher zu kommen. Denn auch ihm ist die Philosophie nur die wahre Erkenntnis der Dinge. Auch ihn beseelt die Hoffnung, dass sein Werk andern nützlich sein könne. Es ist eine stete Befriedigung für ihn, aufrichtig die Wahrheit und Nützlichkeit zum Ziel genommen zu haben; nicht jeder kann ein Huygens oder Newton sein, aber selbst als Hilfsarbeiter beim Aufräumen des Baugrundes beschäftigt zu werden und etwas mitzuwirken, um den der Erkenntnis im Wege liegenden Schutt zu beseitigen, sei schon eine Befriedigung des Ehrgeizes. Der Leser werde sich schon davon überzeugen, dass die Beseitigung falscher Grundbegriffe der Wahrheit nicht zum Nachteil, sondern zum Vorteil gereiche; denn er forsche nur nach der Wahrheit, und diese werde ihm stets willkommen sein, wann und woher immer sie ihm zukommen möge. Jeder Schritt, den der Geist in seinem Streben nach Erkenntnis vorwärts tue, bringe irgend eine Ent-

1) Locke, *Philosophical Works in two volumes* by J. A. St. John, London. George Bell and sons. 1875. Uebersetzung von Th. Schultze. Leipzig, Reclam. 1897.

deckung, die nicht bloss neu sei, sondern auch für den Augenblick wenigstens die beste. —

Diese wenigen Sätze beweisen zur Genüge, dass auch in der Philosophie Lockes derselbe Geist weht; seine Aufgabe ist dieselbe, sein Ziel die Erkenntnis der Wahrheit, seine Schaffensfreudigkeit nicht minder gross wie seine Sicherheit des Erfolges. Ja wir sehen sogar, dass Locke hier mit diesen Worten nicht allein für seine kritische Aufgabe, sondern auch für die seiner Nachfolger, selbst Kant nicht ausgenommen, die Grundidee aufgestellt hat, von der alle ausgegangen sind. Und diese Aufgabe war neu!

Diese Ausführungen mögen genügen, um den ersten unserer Sätze zu beweisen, den wir dahin zusammenfassen: Hume knüpft an seine direkten Vorläufer, Berkeley und Locke, an; er greift ihr Thema, die Untersuchung des menschlichen Verstandes, wieder auf, um es, wie die beiden andern, nochmals von Anfang an zu behandeln; er ist mit ihnen darin einig, dass die bisherige Philosophie deshalb so viele Irrtümer aufzuweisen gehabt habe, weil sie in den Fehler verfallen sei, mit den Kräften des Geistes zu operieren, ohne dieselben zuvor auf ihre Leistungsfähigkeit geprüft zu haben. Daraus ergibt sich also die Aufgabe, zuerst die alten Vorurteile abzustreifen und dann die Fähigkeiten des Verstandes zu prüfen. Zweck der Untersuchung ist die Festsetzung der Grenzen unserer Erkenntnis. Man merkt bereits, dass dieselbe, wie erwähnt, voraussichtlich stark eingeschränkt werden wird im Vergleich zu den bisherigen Ergebnissen der Philosophie. Aber wenn auch manche alte Ansicht über Bord geworfen werden muss, so hofft Hume doch, seinem Ziele wenn auch nicht ganz, so doch einigermassen näher zu kommen. —

In diesen Punkten stimmen die drei Philosophen so viel wie gänzlich überein. Berkeley und Hume betonen nur etwas schärfer den Bruch mit den bisherigen Anschauungen und werden also voraussichtlich noch etwas gründlicher bei der Aufräumung des Schuttes zu Werke gehen als Locke, und Hume wieder mehr als Berkeley.

Sehen wir nun weiter, wie sie das Thema, das alle drei sich gestellt haben, zu lösen versuchen; betrachten wir demgemäss zunächst ihre Lehre vom Ursprung der Vorstellungen.

II. Kapitel.

1. Der Ursprung der Vorstellungen.

Hume ist der Vollender des englischen Sensualismus. Nach dieser Lehre gehen alle unsere Eindrücke und Vorstellungen uns nur durch unsere Sinne zu. Hume unterscheidet zunächst Eindrücke (impressions) und Vorstellungen oder Ideen (ideas). Er geht dabei von der Tatsache aus, dass ein erheblicher Unterschied zwischen den Vorstellungen der Seele besteht, je nachdem man z. B. einen Schmerz oder eine Freude wirklich empfindet, oder je nachdem man diese Empfindung nur nachher in das Gedächtnis zurückruft oder im voraus sich vorstellt. Ein gleicher Unterschied zieht sich durch alle andern Vorstellungen der Seele. Es bedarf also keines Scharfsinnes und keines metaphysischen Geistes, um den Unterschied zwischen beiden anzugeben; denn der lebhafteste Gedanke erreicht die dunkelste Empfindung nicht. — So ergeben sich für Hume die zwei Arten der Vorstellungen der Seele, die sich also durch den verschiedenen Grad von Stärke und Lebhaftigkeit unterscheiden. Mit dem Worte Eindruck meint er also alle unsere lebhaften Zustände, wenn wir hören oder sehen oder fühlen, hassen oder wünschen oder wollen. Die Eindrücke bilden den Gegensatz zu den Vorstellungen oder Ideen oder Gedanken, welche jene weniger lebhaften Zustände bezeichnen, deren man sich bewusst ist, wenn man an eines jener obigen Gefühle oder Erregungen zurückdenkt. An dieses Vorstellungsmaterial tritt nun die schöpferische Kraft der Seele heran, um es zu verarbeiten; ihre Aufgabe ist es, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, umzustellen, zu vermehren oder zu vermindern. Unsere Einbildungskraft scheint hierbei eine unbegrenzte Freiheit zu besitzen; Ungeheuer zu bilden und widerstreitende Gestalten und Erscheinungen zu verbinden, kostet ihr nicht mehr Mühe als die Vorstellung des natürlichsten und bekanntesten Gegenstandes. Wenn wir uns ein goldenes Gebirge vorstellen, so verbinden wir nur zwei nebeneinander bestehende Vorstellungen, Gold und Gebirge, die uns von früher bekannt sind. »Kurz, aller Stoff des Denkens ist von äusseren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geiste und dem Willen; oder um mich philosophisch auszudrücken, alle unsere »ideas«

oder schwächeren »perceptions« sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhafteren Vorstellungen«¹⁾).

Zum Beweise führt Hume zwei Gründe an. Erstlich finden wir bei der Zerlegung unserer Gedanken und Vorstellungen, selbst der verwickeltsten und erhabensten, dass sie sich in solche einfache Vorstellungen auflösen, welche das Abbild eines schon vorhandenen Gefühls oder Empfindens sind. So ist die Vorstellung von Gott eine Steigerung unserer geistigen Tätigkeiten und guten Eigenschaften ins Unendliche. Immer also wird man finden, dass jede Vorstellung bei ihrer Prüfung sich als Abbild jenes entsprechenden Eindrucks darstellt. Zweitens: wenn ein Mensch wegen eines organischen Fehlers für eine Art von Empfindung nicht empfänglich ist, so ergibt sich, dass er dann auch ebenso wenig die Vorstellung davon fassen kann. Ebenso verhält es sich, wenn ein Gegenstand, der eine Empfindung bewirkt, noch niemals auf das Organ gewirkt hat.

Der Prüfstein der Richtigkeit unserer Vorstellungen ist also nach Hume die Möglichkeit der Zurückführung einer Vorstellung auf einen ursprünglichen Eindruck. »Denn die Vorstellungen sind von Natur matt und dunkel; sie werden leicht mit andern, verwandten Vorstellungen verwechselt; hat man oft ein Wort gebraucht, ohne einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, so bildet man sich zuletzt ein, dass eine bestimmte Vorstellung daran geknüpft sei. Umgekehrt sind alle Eindrücke d. h. alle Empfindungen, sowohl äussere wie innere, stark und lebhaft; ihre Unterschiede treten bestimmter hervor, und man kann bei ihnen nicht leicht irren oder sie verwechseln. Hat man daher Verdacht, dass ein philosophischer Ausdruck ohne einen bestimmten Sinn oder Begriff gebraucht werde, was nur zu häufig geschieht, so möge man nur fragen: Von welchem Eindruck ist diese angebliche Vorstellung abgeleitet? Kann ein solcher nicht nachgewiesen werden, so wird dies den Verdacht bestätigen«²⁾. Dieser einfache und leicht verständliche Satz ist für das ganze Denken Humes massgebend; ja er ist ihm der Prüfstein für alle in der Philosophie vorkommenden Ausdrücke und Begriffe. Mit seiner Hilfe hofft er daher, ein für allemal den Streit über die metaphysischen Untersuchungen beseitigen zu können.

1) Inquiry Sect. II.

2) Ebenda Sect. II.

Aus diesen Ausführungen geht aber noch ein Zweites hervor. Man könnte nämlich auch an dieser Stelle ausrufen: So redet kein Skeptiker! Wenn auch Hume nämlich den Ursprung der ganzen Gedankenwelt auf die äussere und innere Erfahrung zurückführt und dadurch eine Menge metaphysischer Begriffe aus der Welt des Erfahrbaren ausscheidet, so glaubt er damit, gerade dem Erkennen und damit unserem positiven Wissen einen festen, unerschütterlichen Grund und Boden gegeben zu haben, auf dem sich unsere Erkenntnis aufbauen lasse. Schon im vorigen Kapitel haben wir erfahren, dass unser Philosoph die bestimmte Hoffnung ausspricht, dass die Philosophie bei sorgfältiger Pflege in ihren Untersuchungen immer weiter kommen und einigermassen die verborgenen Triebfedern und Kräfte entdecken werde, welche die menschliche Seele in ihrer Tätigkeit stützen und leiten. Diese und ähnliche Stellen klingen recht positivistisch! Doch kehren wir zu Humes Lehre vom Ursprung der Vorstellungen zurück!

Wir haben den Gegensatz der Eindrücke und Ideen kennen gelernt. Die letzteren erhalten wir also dadurch, dass wir über unsere Eindrücke reflektieren; sie sind daher nur Erinnerungs- oder Phantasiebilder, setzen also die Eindrücke voraus. Die Eindrücke aber erhalten wir durch die Erfahrung. Diese selbst kann eine äussere oder eine innere sein, je nachdem wir eine Sinneswahrnehmung machen oder uns eines Seelenzustandes z. B. des Hasses oder der Liebe bewusst werden. Dementsprechend kann man wieder von einer äusseren und einer inneren Wahrnehmung reden, je nachdem wir eine äussere oder innere Erfahrung machen. Während also die Wahrnehmungen und die Eindrücke sich decken, sofern sie beide Bezeichnungen für äussere und innere Erfahrungen sind, beide Ausdrücke also kongruent sind, ist von beiden die Vorstellung oder Idee deutlich zu unterscheiden. Die Idee setzt den Eindruck oder die Wahrnehmung voraus, ist ohne eine solche überhaupt nicht möglich; wir müssen zuerst einen Eindruck gehabt haben, bevor wir über ihn reflektieren können; die Idee ist stets von der äusseren oder inneren Erfahrung abhängig. Diese allein liefert uns das Material, sie ist die alleinige Quelle aller unserer Erkenntnis. Die Ideen fussen daher lediglich auf ihr und lassen sich ohne Rest auf sie zurückführen. Mit dem Ausdruck *Vorstellung* bezeichnet Hume

dasselbe wie mit Idee. Dasselbe gilt daher auch von der Vorstellung: sie setzt die äussere oder innere Wahrnehmung voraus; dieser geziemt daher die Priorität. Die Wahrnehmung deckt sich also völlig mit dem starken, unmittelbaren Eindruck, den wir z. B. bei der Betrachtung einer wirklichen Landschaft empfinden; die Vorstellung dagegen, die wir uns von einer früher gesehenen Landschaft machen, entspricht der Idee. Wahrnehmung und Vorstellung unterscheiden sich also nicht bloss genetisch, sondern auch quantitativ d. h. durch ihre Stärke, mit der wir sie empfinden.

Da alles Denkmaterial uns durch unsere Sinnlichkeit auf dem Wege der Erfahrung geboten wird, bleibt also dem Verstande und der Phantasie nur übrig, diesen von der Sinnlichkeit gelieferten und durch das Gedächtnis festgehaltenen Stoff zu verarbeiten. Da jede Idee die Kopie einer Wahrnehmung ist, so gilt es vor allem, die erstere richtig auf die letztere zu beziehen; geschieht dies nicht, so sind wir dem Irrtum unterworfen, und tatsächlich existieren landläufige, jedoch falsche Begriffe, die durch solche falsche Beziehungen hervorgerufen worden sind, wie die Begriffe Substanz und Kausalität.

Die Ideen kombinieren wir aber nicht willkürlich, sondern nach bestimmten Regeln, den sogenannten Assoziationsgesetzen. Es wird im folgenden unsere Aufgabe sein, auf diese Gesetze noch näher einzugehen; denn Humes philosophische Bedeutung gipfelt namentlich in der Kritik dieser schon von Aristoteles aufgestellten Gesetze, deren Herrschaft bis auf Hume fast unangetastet blieb, wenn sie zum Teil auch schon hin und wieder angefochten worden war. Am energischsten war schon der Kausalitätsbegriff vor Hume angegriffen worden und zwar von dem Skeptiker J. Glanville (1636—1680), dem Hofkaplan Karls II. von England. Nach ihm ist die Kausalität selbst nicht wahrzunehmen, sondern aus dem beständigen Nacheinander zweier Erscheinungen zu erschliessen, doch nicht mit Sicherheit. In betreff des Kausalitätsprinzips kann man ihn daher als einen Vorläufer Humes betrachten, wenn er mit dieser Kritik auch ganz andere Ziele verfolgte als sein Nachfolger. Immerhin blieb es noch Hume vorbehalten, diese Assoziationsgesetze einer einschneidenden Kritik zu unterziehen, wodurch er für das philosophische Denken der Folgezeit von der grössten Bedeutung geworden ist.

2. Kritische Betrachtung.

An diese Darstellung der Lehre Humes von dem Ursprung der Vorstellungen möge sich wieder eine kritische Betrachtung über die Originalität seiner Gedanken anschliessen.

Die Ausführungen Humes über den Ursprung der Vorstellungen waren nicht neu; wenigstens hat unser Philosoph nicht viel an denjenigen seiner Vorgänger geändert. Schon Locke hatte die sensation und reflection, die äussere und innere Wahrnehmung, als die beiden Quellen der einfachen Ideen angegeben. Die Gegenstände der Sinneswahrnehmung sind die eine Quelle der Ideen; die Sinne bringen uns die sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften ins Bewusstsein, d. h. sie bringen von äusseren Gegenständen das ins Bewusstsein, was hier solche Wahrnehmungen hervorruft. Weil diese grosse Quelle der meisten unserer Ideen ganz von unsern Sinnen abhängt und durch sie dem Verstande zufliesst, heisst sie Sinneswahrnehmung. Locke versteht also unter Sensation die durch die leiblichen Sinne vermittelten Vorstellungen von der Körperwelt. Die Tätigkeiten unseres Geistes sind die andere Quelle derselben. Hören wir Locke selbst: »Zweitens ist die andere Quelle, aus welcher die Erfahrung den Verstand mit Ideen versieht, die Wahrnehmung der Tätigkeiten unseres eigenen Geistes in uns bei seiner Beschäftigung mit den Ideen, die er erhalten hat; aus denen der Verstand, wenn die Seele dazu kommt, sie zu betrachten und zu erwägen, mit einer anderen Reihe von Ideen versehen wird, die sich aus äusseren Dingen nicht hätten gewinnen lassen; als da sind: wahrnehmen, denken, zweifeln, glauben, folgern, wissen, wollen und alle die verschiedenen Tätigkeiten unseres Geistes, von welchen wir, indem wir uns ihrer bewusst sind und sie in uns beobachten, ebenso deutliche Ideen für unsern Verstand gewinnen, wie von den Körpern, die auf unsere Sinne einwirken. Diese Quelle von Ideen liegt für jedermann ganz in seinem eigenen Innern, und obgleich sie nicht sinnlich ist, insofern sie mit äussern Gegenständen nichts zu tun hat, ist sie doch etwas sehr Aehnliches und könnte ganz passend der innere Sinn genannt werden. Während ich die andere Sinneswahrnehmung nenne, bezeichne ich jedoch diese als Selbstbeobachtung, weil die von ihr gelieferten Ideen nur aus solchen

bestehen, die der Geist dadurch gewinnt, dass er seine eigenen Tätigkeiten in seinem Innern in Betracht zieht«¹⁾. Locke versteht also unter Selbstbeobachtung die Kenntnissnahme des Geistes von seinen eigenen Tätigkeiten und deren Art und Weise, worin der Grund dafür liegt, dass der Verstand Ideen dieser Tätigkeiten erhält²⁾, oder: Reflexion ist das Wissen von den dadurch hervorgerufenen Tätigkeiten der Seele selbst. »Diese beiden, sage ich, nämlich äussere materielle Dinge, als Objekte der Sinneswahrnehmung, und unsre eigenen inneren Geistestätigkeiten, als Objekte der Selbstbeobachtung, sind für mich die einzigen Ursprungsstellen, woher alle unsere Ideen ihren Anfang nehmen«²⁾. »Psychogenetisch also verhalten sich diese beiden Arten der Wahrnehmung so, dass die Sensation Anlass und Voraussetzung für die Reflexion ist, — sachlich so, dass aller Inhalt der Vorstellungen aus der Sensation stammt, die Reflexion dagegen das Bewusstsein der an diesem Inhalt vollzogenen Funktionen enthält.« Diese Annahme Lockes ist jedoch nur teilweise richtig; denn, wie oben erwähnt, stammt nicht aller Inhalt der Vorstellungen lediglich aus der Sensation her, sondern diese ist nur die e i n e Quelle, aus der unsere Vorstellungen herrühren³⁾.

Ueberhaupt drückt sich Locke über die Tätigkeit des Geistes bezüglich seines Verhaltens den einfachen Wahrnehmungen gegenüber recht unklar aus, indem er sagt: »Den Ausdruck ‚Tätigkeiten‘ brauche ich hier in einem weiten Sinne, so dass er nicht bloss die Einwirkungen bezeichnet, die der Geist auf seine Ideen ausübt, sondern auch eine gewisse Art von Einwirkungen, die er zuweilen von ihnen erleidet, wie z. B. die aus einem Gedanken entspringende Zufriedenheit oder Unruhe«²⁾. Denn aus den einfachen Vorstellungen gehen durch die Tätigkeit des Geistes die zusammengesetzten hervor. Bei diesen intellektuellen Funktionen ist die Seele bald aktiv, indem ihre Tätigkeiten als richtige Seelenvermögen (faculties) erscheinen, deren sich die Seele reflektierend bewusst wird; oder aber sie verhält sich auch in diesen beziehenden Tätigkeiten, wie in der Erinnerung, der Unterscheidung, der Vergleichung, der Verbindung usw. durchweg passiv, indem sie an den Inhalt der Sensation gebunden

1) Locke, Ueber den menschlichen Verstand. II. Buch, I. Kap. § 4.

2) Ebenda.

3) W. Windelband, Geschichte der Philosophie. 1892. S. 355.

ist; passiv allerdings nur insofern, als ihre Tätigkeit erst durch die äussern Eindrücke erweckt wird, gerade wie bei Kant. Aus diesem Verhältnis geht nun deutlich hervor, dass sich leicht verschiedene Ansichten entwickeln konnten, je nachdem man der Seele bei der Verbindung der Vorstellungen mehr oder weniger *Selbsttätigkeit* zuschrieb. Dies zeigte sich in der Folgezeit.

»Lockes *tabula rasa* ist also sozusagen nur die *Oberfläche* der Seele, die ursprünglich ganz leere Tafel des Bewusstseins, nicht aber die *ganze* Seele; denn diese Oberfläche umschliesst einen Kern, der zwar nicht Vorstellungen, wohl aber Vermögen, und zwar nicht bloss Vermögen vorzustellen, sondern auch zu fühlen und zu wollen enthält, die aber erst zufolge äusserer Anregungen sich entfalten. Demnach ist nun auch Locke durchaus nicht *Sensualist*. Denn die Operationen, welche nach ihm die Seele mit den durch Sensation erworbenen Vorstellungen vornimmt, stammen weder von aussen her, noch sind sie bloss Wechselwirkungen zwischen den durch äussere Eindrücke erzeugten Vorstellungen, zu denen die Seele nur den Schau- und Tummelplatz abgäbe, sondern sie sind, dem Vermögen nach, der Seele immanent, angeboren, sie sind von aussen her angeregte Selbsttätigkeiten der Seele, die Verstandestätigkeiten derselben¹⁾. — Doch müssen wir hier zunächst den Gegensatz zwischen Locke und Hume hervorheben.

Wir haben erwähnt, dass Hume analog mit Locke gleichfalls zwei Arten von Vorstellungen aufgestellt hat: die *impressions* und die *ideas* oder *thoughts*; erstere sind die starken Eindrücke, die ursprünglichen Empfindungen der äusseren oder der inneren Wahrnehmungen, letztere die Erinnerungsbilder der ersteren. Hierin schliesst er sich enge an Locke an. Beiden ist die äussere Erfahrung das Ursprüngliche; doch stellt Hume zur äussern Erfahrung als gleichberechtigt die innern Wahrnehmungen, die bei uns durch dieselben starken Eindrücke hervorgerufen werden wie die durch die äussern Erfahrungen. So umfasst also Hume unter dem Begriff der *impressions* das *ganze* Gebiet der Erfahrung, sowohl das der Sinnes- oder der äussern, wie das der innern Erfahrung zusammen. Die letztere aber deckt sich zum

1) M. W. Drobisch, Ueber Locke, den Vorläufer Kants. In Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus. II. Bd. 1862. S. 10. II.

Teil wenigstens mit dem, was Locke mit reflection bezeichnet, insofern nämlich, als Hume darunter auch Zustände wie lieben, hassen, begehren, wollen, also das ganze innere Gefühlsleben versteht. Hume drückt sich hierbei scharf und deutlich aus, nicht so Locke, wie wir bereits gezeigt haben. Sein Begriff der sensation geht völlig in dem Humeschen der impression auf, während seine reflection von ihm viel zu populär definiert wird, indem die Seele sich bei ihr bald aktiv, bald passiv verhält, Locke unter reflection also einmal die Vermögen (faculties) der Seele wie wahrnehmen, denken, zweifeln, glauben, folgern, wissen, wollen versteht, sodann aber wiederum die reflection von der sensation genetisch und sachlich abhängig sein lässt. In dieser Zwitterstellung der reflection liegt die Schwäche dieser zweiten Quelle der Ideen; einmal ist sie zu weit gefasst, sofern sie nämlich die Vermögen, deren sich die Seele bei ihren intellektuellen Funktionen reflektierend bewusst wird, in sich schliesst, sodann aber erscheint sie wieder völlig bedeutungslos, insofern Locke sie von der sensation abhängig sein lässt. Sehr deutlich drückt sich Hume aus; sein Begriff schliesst logisch scharf alle s Erfahrungsmaterial in sich; er kann auf empiristischem Boden mit Recht als die einzige Erfahrungsquelle bezeichnet werden. Sein Begriff der ideas oder thoughts trägt das Merkmal der Abhängigkeit von den impressions deutlich an sich, während dies bei der reflection nicht der Fall ist. Daraus folgt, dass Hume den Standpunkt des Empirismus viel konsequenter durchgeführt hat als Locke, dass also der Sensualismus sich unter seiner Hand zum echten Empirismus entwickelte, dass er demgemäss auch zu ganz andern Resultaten gelangen musste als Locke. Alle metaphysischen Begriffe, die Locke noch gelten liess, wenn er deren Unhaltbarkeit in seinem System auch fühlte und in seinen Ansichten oft schwankend erscheint, mussten fallen. So sehen wir denn auch, dass schon der Nachfolger Lockes, Berkeley, mit einem grossen Teile dieser Begriffe, aufräumte, wenn ihn auch seine Frömmigkeit und seine Stellung als Theologe vor den letzten Konsequenzen abgehalten hat. Anders war dies bei Hume. Er war der tief sinnige Philosoph selbst, von dem er sagt, dass er vor keinem Ergebnis zurückschrecke, selbst wenn es sonderbar erscheine oder der Volksmeinung widerstreite. Darum kannte er keine äussern Rücksichten und schreckte auch vor den äussersten

Konsequenzen nicht zurück. Unbarmherzig fiel unter seiner Kritik alles, was mit seiner Grundvoraussetzung des reinen Empirismus nicht vereinbar war. So schuf er aus den Bausteinen der reinen Erfahrung ein System, das an Schärfe der Konsequenz seinesgleichen sucht.

Doch dürfen wir nicht vergessen, dass der Weg von Locke erst durch Berkeley zu Hume führt. Dieser unmittelbare Vorläufer unseres Philosophen führte zunächst einen erbitterten Kampf gegen die abstrakten Ideen; denn nach ihm gibt es nur Einzelvorstellungen; sodann verwarf er die primären Qualitäten, die nach Locke den Dingen selbst zukommen, negierte die Existenz der Ausdehnung *extra mentem*, womit, wie er selbst mit Recht sagt, der Begriff der materiellen Substanz mitaufgehoben wird; aber es ist keineswegs umgekehrt an die Negation jenes dunklen Etwas notwendig auch die Negation der objektiven Realität der Ausdehnung geknüpft. Damit hatte er dem Substanzbegriff bereits einen Stoss versetzt; die Kausalität war ihm eine Tatsache göttlicher Wirksamkeit und blieb dadurch unerklärt. In diesen Sätzen haben wir bereits die Grundzüge seines ganzen Systems, dessen Vorzüge sowohl, wie dessen Schwächen. Aus diesen wenigen Sätzen erhellt, dass der Kreis des Erfahrbaren immer mehr begrenzt wird. Ein Vorzug ist es zunächst, wenn er die Existenz abstrakter Ideen im Geiste leugnet und sie auf die sinnliche Vorstellung oder die Gruppe der sinnlichen Vorstellungen zurückführt, welche anfänglich zu jener Beziehung Anlass gab. Die Sinnesvorstellung allein ist als der alleinige Inhalt der geistigen Tätigkeit anzusehen. Diese Vorstellungen ferner sind Einzelvorstellungen; diese können wir durch die Einbildungskraft wieder in uns hervorrufen, doch unterscheiden sich die letzteren von den ersteren hinsichtlich der Stärke; denn »die sinnlichen Ideen sind stärker, lebhafter und bestimmter als die Ideen der Einbildungskraft«¹⁾. Diese Stelle erinnert uns direkt an Hume. »Die durch den Urheber der Natur den Sinnen eingepägten Ideen heissen wirkliche Dinge; diejenigen aber, welche durch die Einbildungskraft hervorgerufen werden und weniger regelmässig, lebhaft und beständig sind, werden als Ideen im engeren Sinne oder als Bilder der Dinge, welche sie nachbilden

1) Berkeley, Principles. Kap. 30.

und darstellen, bezeichnet¹⁾. »Es ist zuzugeben, dass die sinnlichen Ideen mehr Realität in sich tragen, d. h. sie sind kräftiger, geordneter, zusammenhängender als die Geschöpfe des Geistes«¹⁾.

Wir haben hier also bereits einen bedeutenden Schritt über Locke hinausgetan; wir haben bei Berkeley nur noch eine einzige Quelle der Vorstellungen, die *Sinnenwelt*. Die Wahrnehmungen werden uns ausschliesslich durch die Sinne zugeführt, wir vermögen sie aber wieder hervorzurufen und zu verarbeiten. Wir haben bereits die Unterscheidung der ursprünglichen *starken* und der durch die Einbildungskraft oder durch das Erinnerungsvermögen hervorgerufenen *schwachen* Vorstellungen. Die letzteren haben also keinen andern Inhalt als die ursprünglichen Sinneseindrücke, weil sie eben nur *Abbilder* der ersteren sind. Die Reflexion ist also bereits auf die Reproduktion der einfachen Vorstellungen beschränkt. Mit dieser Lehre aber sind wir bereits mitten in der Humeschen Lehre über den Ursprung der Vorstellungen angelangt; denn er hat sie in vollem Umfange sich zu eigen gemacht. Hume übernimmt also von Berkeley ein *Dreifaches*: *erstens* die Aufstellung einer einzigen Quelle aller Wahrnehmungen; *zweitens* den Gegensatz der *starken* und *schwachen* Vorstellungen; *drittens* die Bezeichnung des *Urbildes* und *Abbildes*. Dagegen geht er über Berkeley hinaus oder übertrifft ihn wenigstens an Schärfe dadurch, dass er zu der Sinneswahrnehmung desselben d. h. also zur äusseren Erfahrung die *innere* noch hinzufügt, indem er beide unter dem Begriff der *impression*, des starken Eindrucks, zusammenfasst, oder um mit Locke zu reden, die *simple ideas* aus *sensation* und *reflection*. Hume hat also von beiden Vorgängern gelernt. Von Locke übernimmt er die *sensation* und von der *reflection* soviel, als an ihr innere Wahrnehmung ist. Von Berkeley entlehnt er die *eine* Quelle, die in dessen Bezeichnung des *Urbildes* und *Abbildes* enthalten war, sowie den Unterschied der *starken* und *schwachen* Vorstellungen. Neu ist also bei Hume nur die Zusammenfassung der beiden Arten der Wahrnehmungen unter dem einen Begriff der *impressions* oder Eindrücke, wodurch er ein Lockesches und ein Berkeleysches Element vereinigt, ausserdem der Umstand, dass er den Begriff

1) Ebenda, Kap. 33.

der Erfahrung dadurch viel schärfer fasst als Berkeley, dass er deutlich die äussere und die innere Erfahrung als solche hervorhebt, ohne beide allerdings auseinanderfallen zu lassen. Durch diese Schärfe gewinnt er eine viel breitere Grundlage für seine weiteren Ausführungen. Mit der Hereinbeziehung der inneren Erfahrung, auf die er durch Locke kam, hat er das ganze Gebiet des Erfahrbaren deutlich gekennzeichnet. Der heutige erkenntnistheoretische Positivismus bezeichnet daher mit Recht Hume als seinen Begründer.

III. Kapitel.

Die Verbindung der Vorstellungen.

Nachdem wir die Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen betrachtet haben, erheben sich die weiteren Fragen: Was geschieht nun mit diesen Vorstellungen? Bleiben sie im Geiste haften? Gehen sie Verbindungen mit einander ein? Nach welchen Gesetzen gehen diese Verbindungen vor sich?

Wir wissen, dass alle Vorstellungen von Eindrücken herrühren. Die Eindrücke sind Tatsachen, die die Physik und Anatomie näher zu untersuchen hat; es sind rein natürliche Vorgänge, die man deshalb auch als *angeborene* bezeichnen kann, ein Begriff, über den Locke sich noch sehr unklar ausgedrückt hat. Die Abbilder der Eindrücke d. h. dasjenige, welches von den Eindrücken in uns zurückbleibt, heissen bei Hume bekanntlich *Ideen*; man kann also höchstens von angeborenen Eindrücken, nicht aber von angeborenen Ideen reden¹⁾. Hume beschäftigt sich also ausschliesslich mit den Abbildern oder Ideen. Es versteht sich nun von selbst, dass diese Ideen um so lebhafter sind, je enger ihre Beziehung zu den Eindrücken ist. Da zwischen den beiden das Verhältnis des Abbildes zum Original obwaltet, haben wir das Verhältnis der *Aehnlichkeit*. Da es sich bei der Erkenntnis darum handelt, die Ideen auf die ihnen entsprechenden Eindrücke zurückzuführen, so ist es klar, dass die Ähnlichkeit der Ideen oder Vorstellungen bei der Erklärung unserer Erkenntnis eine grosse Rolle spielt. Denn je grösser die Ähnlichkeit ist, um so stärker wird jeweils auch ihre Wirkung

1) Hume, Treat. I. P. I. Sect. I; Inqu, Sect. II.

sein, d. h. der Gemüteeindruck oder das Gefühl, das durch den Eindruck hervorgerufen wird, ist ein um so lebhafteres, kräftigeres, nachhaltigeres; je stärker aber das Gefühl ist, um so glaubhafter wird die Vorstellung selbst. Da das Gefühl den Glauben erweckt, so ist dieses Gefühl in letzter Instanz das Kriterium unseres Glaubens, jedoch nicht der Inhalt oder der Gegenstand der Vorstellung, sondern die Vorstellungsart d. h. der Grad ihrer Stärke. Alles menschliche Erkennen läuft also nach Hume auf Glauben hinaus; seine Erkenntnistheorie besteht also darin, den Glauben d. h. die Stärke der Eindrücke zu untersuchen, mit denen wir operieren. Unsere Erkenntnis ist also im letzten Grunde auf dem Glauben aufgebaut, oder was dasselbe heisst, auf der Stärke der Eindrücke. Der Glaube ist aber nichts anderes als das Gefühl, das durch die Eindrücke in uns hervorgerufen wird. Der Glaube trägt also die Erkenntnis. Da ferner für den Glauben der Grad der Stärke und Lebhaftigkeit der Ideen das Massgebende ist, so fusst der Glaube auf der Einbildungskraft, die allein einer Idee diese Stärke zu verleihen vermag. Die Einbildung erzeugt also im letzten Grunde den Glauben; hierbei stützt sie sich vor allem auf die Aehnlichkeit der Vorstellungen.

Damit jedoch die Vorstellungen nicht verloren gehen, müssen sie irgendwo aufbewahrt werden. Dieser Ort ist das Gedächtnis. Seine Aufgabe besteht vor allem darin, jene sinnliche Verbindung, in welcher die Eindrücke zu einander stehen, festzuhalten. Demgemäss unterscheidet sich die Einbildungskraft vom Gedächtnis wesentlich dadurch, dass sie diese Ordnung der Ideen auflösen und verändern kann. Wir müssen also ein Doppeltes unterscheiden: der Entstehung nach erscheint als das Erste und dem Eindruck Aehnlichste das Gedächtnisbild, als das Zweite, Entferntere und darum weniger Aehnliche, das durch die Einbildungskraft hervorgerufene Bild, das wir kurzweg als Imagination bezeichnen können; letztere ist also ein Abbild des Abbildes. Die Einbildungskraft vermag zwar die Ordnung der Vorstellungen umzustossen, ihre Verbindung aufzulösen und eine neue herzustellen, aber sie kann nichts hervorbringen oder ersinnen, wobei sie nicht an das ihr gelieferte Vorstellungsmaterial gebunden wäre. Dazu kommt noch ein anderes. Denn »offenbar besteht eine Regel für die Verknüpfung verschiedener Gedanken oder

Vorstellungen der Seele; bei ihrem Eintritt in die Erinnerung oder Phantasie führt die eine die andere nach einer gewissen Methode und Regelmässigkeit mit sich¹⁾. Dies zeigt sich beim ernstesten Nachdenken oder Sprechen sowohl, wo jeder ungehörige Gedanke sofort bemerkt und zurückgewiesen wird, als auch in den wildesten und schwärmerischsten Träumereien, indem zwischen den verschiedenen Vorstellungen, die sich folgen, immer noch eine Verknüpfung besteht. Diese Art der gesetzmässigen Verknüpfung heisst die *Assoziation der Ideen*. Unser Glaube und damit unsere Erkenntnis ist also das Werk der Einbildungskraft, die sich bei ihrer assoziierenden Tätigkeit gewisser Gesetze bedient. Diese Gesetze nun aufzuzeigen, ist näherhin die Aufgabe der Erkenntnislehre; sie hat also der natürlichen Verwandtschaft oder Zusammengehörigkeit unserer Vorstellungen nachzugehen und diese »psychischen Attraktionsgesetze« aufzudecken. Diese Aufgabe führt uns aber zum Kernpunkt des Humeschen Problems.

Während Hume in seinem Hauptwerk²⁾ sieben Verstellungsverhältnisse aufstellt und zwar: die Identität (verschiedene Formen von A, etwa A_1, A_2, A_3 usw.), den Gegensatz (A und Nicht-A), das mathematische Verhältnis der Grössen und Zahlen, die Verschiedenheit bei gleicher Qualität d. h. das Verhältnis der Grade, sodann die drei bekannten: Aehnlichkeit, Kontiguität und Kausalität — begnügt er sich im *Inquiry*³⁾ mit den drei letzteren; aber schon im Hauptwerk⁴⁾ legt er auf die Kausalität das meiste Gewicht, indem sowohl die Aehnlichkeit als die Kontiguität in ihr inbegriffen sind. Denn nur die Kausalität erscheint als Gesetz, das den Charakter der *Notwendigkeit* beansprucht.

Alle unsere Erkenntnis, so geht die Untersuchung weiter, beruht auf der Verbindung der Vorstellungen, die als eine notwendige gelten will d. h. als eine auf dem Gesetze der Kausalität beruhende. Wie entsteht dieses Verhältnis? Mit welchem Rechte wird dieses Verhältnis von der Einbildungskraft bei ihrer Tätigkeit benutzt? Während die Kontiguität und die Sukzession d. h. die Berührung und Aufeinanderfolge der Glieder in der

1) *Inquiry*, Sect. III.

2) Hume, *Treat.* I. P. 1. Sect. 5.

3) *Inquiry*, Sect. III.

4) Hume, *Treat.* I. P. 3. Sect. 2.

Kette der Vorstellungen wohl wahrnehmbar sind, erhebt sich die Frage: Ist auch ihre Notwendigkeit wahrnehmbar? Ist dies nicht der Fall, wie kann sie dann erkennbar sein? Wie ist dann überhaupt eine Erkenntnis möglich? — Um diesen Begriff dreht sich also das ganze Erkenntnisproblem Humes. Von der Beantwortung dieser Frage wird der Charakter seiner Lehre abhängen; auf diesen Punkt werden wir später noch einmal zurückgreifen müssen. —

Sollte aus unsern gegebenen Vorstellungen das berührte Verhältnis der notwendigen Verbindung unmittelbar einleuchten, dann ist unsere Erkenntnis selbstverständlich, und es bedarf keiner weiteren Frage; ist dies nicht der Fall, so müssen wir auf eine adäquate Erkenntnis überhaupt verzichten!

Die Frage heisst also: Ist die Verbindung von Ursache und Wirkung oder die Berührung und Aufeinanderfolge der einzelnen Glieder der Vorstellungskette eine notwendige? Oder: Wie kommt unsere Einbildungskraft dazu, diese Verknüpfung der Vorstellungen als eine notwendige hinzustellen? Wie kommt diese Art der Verknüpfung zustande? — Zu dieser Frage spitzt sich also das Problem zu, das im folgenden gelöst werden soll.

IV. Kapitel.

Das Problem der Kausalität.

Wir haben bereits erwähnt, welche Bedeutung der Ähnlichkeit resp. der Identität der Vorstellungen von der Einbildungskraft beigelegt wird. Wir wissen, dass die Mathematik auf Grund dieses Prinzips zu selbstverständlichen und darum adäquaten Erkenntnissen gelangt; denn die blosser Vergleichung der Vorstellungen genügt, damit die Erkenntnis unmittelbar einleuchte. Wie steht es aber mit der Verbindung verschiedenartiger Vorstellungen bezüglich deren notwendiger Verbindung? Hier scheint die Einbildungskraft ein Gesetz anzuwenden, das auf seine Berechtigung hin erst untersucht werden muss; denn dieses Gesetz ist am wenigsten selbstverständlich, und unsere ganze Erfahrungserkenntnis wird dadurch in Frage gestellt. Ich sehe verschiedenartige Vorstellungen in mir nacheinander folgen, und meine Einbildungskraft veranlasst mich zu dem Glauben, diese beiden Vor-

stellungen verhielten sich zueinander wie Ursache und Wirkung. Dies der allerdings sehr einfache, aber trotzdem schwer zu erklärende Vorgang. Wie kommt denn die Einbildungskraft dazu, mir diesen Glauben einer notwendigen Verknüpfung der beiden Vorstellungen einzuflössen? Dies ist zu erklären.

Das Gesetz lässt sich unter die Formel bringen: A ist die Ursache von B. Weil A ist, so muss auch B sein. Dem A schreibe ich also die Kraft zu, B zu setzen. Das ganze Verhältnis ist also ein ursächliches, darum kurzweg *Kausalität* genannt. Wo Kausalität vorliegt, muss also auch Kraft sein. Ich verbinde also mit der Vorstellung A noch den Kraftbegriff, ich schreibe ihr damit aber etwas zu, wozu ich nicht berechtigt bin; denn für diesen Begriff finde ich unter den Vorstellungen keinen Anhaltspunkt. Ich mache eigentlich bei der Anwendung der Kausalität einen Schluss; was aber vom Schlusse allgemein gilt, muss auch hier gelten, d. h. ich muss einen Mittelbegriff haben, wenn ich von der Ursache A auf die Wirkung B schliessen will. Dieser Mittelbegriff wäre hier aber die Kraft. Von dieser gilt aber dasselbe wie von der Existenz: sie ist so wenig das Merkmal eines Begriffes als diese. Ich kann von der Ursache A auf die Wirkung B ebenso wenig schliessen, als von der Vorstellung A auf die Kraft A; ich kann logisch die Kraft nicht erkennen. Und doch stützt sich auf diesen Begriff unsere ganze Erfahrungserkenntnis. Welches ist denn also die Quelle dieses Begriffes? — Darauf gibt es nur eine Antwort: Die Kausalität ist einfach unbegreiflich! Weder durch unsern Verstand, noch durch unsere Wahrnehmung ist die Kraft erkennbar. Schon der *Okkasionalismus* hatte dies eingesehen hinsichtlich des Zusammenhanges zwischen Seele und Leib und hatte deshalb ein direktes göttliches Eingreifen für nötig erachtet, um die Harmonie oder das gegenseitige Einwirken von Seele und Leib erklären zu können. Diese Einsicht gilt aber nicht allein für den vorliegenden Fall, sie ist vielmehr zu verallgemeinern; denn es findet sich keine Vorstellung, deren Merkmal die Kraft wäre; weder auf einen innern noch auf einen äussern Eindruck kann dieser Begriff zurückgeführt werden. Und doch ist die Herrschaft dieses Begriffes über unser Denken unbeschränkt. Da er also von einem Eindruck nicht herrühren kann, so bleibt nichts andres übrig als die Annahme, dass er sich erst allmählich in uns auf irgend eine Art

gebildet hat, dass er einfach erst geworden ist, d. h. aus andern Eindrücken durch unsere Einbildungskraft geschaffen worden ist. Auf welche Weise denn? — Bevor wir die Antwort geben, sei erwähnt, dass in dieser berühmten Erklärung der Entstehung des Kausalverhältnisses oder näherhin des Kraftbegriffes viel Originalität Humes steckt, und dass er darum dieser Erklärung einen grossen Teil seiner Berühmtheit verdankt; denn in dieser Erklärung ist zugleich der Kernpunkt seiner ganzen Philosophie enthalten. Bekanntlich führt er den Begriff auf eine Gewohnheit zurück und gelangt so zu einem negativen Ergebnis. Zum Vergleiche sei hier die wörtliche Erklärung des Ursachbegriffes angeführt, wie sie J. Glanville¹⁾ gibt; wir machen hierbei auf die Aehnlichkeit beider aufmerksam: »All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible. But now to argue from a concomitancy to a causality is not infallibly conclusive, yea in this way lies notorious delusion«.

Humes Erklärung ist folgende: Folgt ein Eindruck B auf einen andern A, so sind die beiden zwar verbunden, aber nicht verknüpft; letzteres wären sie nur, wenn B mit A untrennbar zusammenhinge. Hat diese Aufeinanderfolge der beiden Eindrücke nur einmal stattgefunden, so wird niemand daraus den Schluss ziehen, dass dies nun immer geschehen werde, weil es einmal eingetroffen ist. Ganz anders aber verhält es sich, wenn die beiden Eindrücke in fortgesetzter Aufeinanderfolge sich wiederholen; dann wird der Uebergang allmählich ein gewohnter; dies fühlen wir ganz deutlich. Dieses Gefühl wirkt nun aber auf uns gleichfalls ein und zwar zuletzt so lebhaft, dass wir glauben, einen Eindruck gehabt zu haben; dies ist in der Tat zuletzt auch der Fall, nur ist dieser Eindruck kein ursprünglich gegebener, sondern ein allmählich gewordener. Dieser neue Eindruck, zu dem das durch die Gewohnheit entstandene Gefühl sich zuletzt verdichtet hat, ist also das Original, dessen Abbild die Idee der Kraft ist. Dieses Gefühl nötigt mich, an die wirkliche Verknüpfung der zwei Tatsachen zu glauben; weil ich so oft die

1) J. Glanville, Scept. scient. 23, p. 142.

beiden Eindrücke aufeinander folgen sah, glaube ich zuletzt, dass sie immer aufeinander folgen werden; ich mache also einen Schluss, und verknüpfe so die beiden Eindrücke, indem ich dem ersteren die Kraft zuschreibe, den letzteren hervorzubringen. Ich glaube also bloss an die Aufeinanderfolge der Eindrücke; mit diesem Glauben kann ich aber die Verknüpfung nicht beweisen, trotz meines Schlusses, der eben kein gültiger ist, weil der Mittelbegriff fehlt. Dieser Glaube ist daher nicht demonstrativ, also kein Vernunftschluss; trotzdem aber ist er der letzte Grund aller empirischen Sicherheit¹⁾. Der psychologische Vorgang ist also der: Von Aehnlichem erwartet man Aehnliches. Dadurch bildet sich eine feste innere Gewöhnung, ein Gefühl der Erwartung, welches eintritt, wenn von zwei durch Assoziation verbundenen Vorstellungen eine im Bewusstsein anwesend ist. Dieser innere Vorgang ist dann schliesslich ein subjektiver Glaube (belief), der uns veranlasst, dieses innere Gefühl der Nötigung auf das Geschehen selbst zu übertragen und so aus dem post hoc ein propter hoc zu machen. Ursachen aber sind nicht Dinge, sondern stets Vorgänge. Damit ist der Begriff der Ursache oder der Kraft überhaupt als unerkennbar bezeichnet; diese innere Nötigung ist etwas bloss Erschliches, völlig Subjektives, beruht nur auf einer Gewohnheit; deshalb darf sie nicht die Bedeutung von etwas Subjektivem beanspruchen; deshalb darf man von einer objektiven Erkenntnis der Tatsachen nicht reden. Es gibt nur eine subjektive Erkenntnis, da die Gegenstände unserer Erkenntnis lediglich unsere Vorstellungen sind. Man darf also nur von Wahrscheinlichkeit reden, nicht von Gewissheit; denn die Gewohnheit oder der Glaube, der letzte Grund unserer Erkenntnis, beweist nichts. Es gibt also keine andere demonstrative Wissenschaft als die Mathematik. Die rationale Theologie z. B. ist ein Unding.

»Hume ist bis auf einen gewissen Punkt gegen Kant im Rechte, wenn er aus der Assoziation der Vorstellungen und der daraus sich bildenden Gewohnheit den Kausalbegriff ableitet. Denn so wenig auch diese Ableitung genügt, um den im wissenschaftlichen Denken vorausgesetzten notwendigen Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung zu erklären und insbesondere den Grundsatz »jede Veränderung muss ihre Ursache haben«, zu rechtfertigen, so ist es doch gewiss, dass der »ge-

1) Inquiry. Sect. VII. P. 2. Vgl. Sect. V. P. 1, 2.

meine Verstand« von einer solchen strengen, objektiv gültigen Notwendigkeit nichts weiss, sondern dass sein Erwarten von Folgen wie sein Suchen nach vorangegangenen Ursachen in der Tat nur auf Erfahrungsregeln beruht, die er durch unvollständige Induktionen, daher durch Assoziation gewonnen hat. Und überdies erhebt sich, näher besehen, Kants Kausalitätsbegriff nicht einmal wesentlich über den Humes. Es wird ihm nur durch Versetzung aus dem Kreise der empirisch gewonnenen Vorstellungen in das Reich der reinen Formen a priori das Siegel der Notwendigkeit aufgedrückt, er bleibt aber immer nur eine Regel der Zeitfolge¹⁾.

V. Kapitel.

Das Problem der Substantialität.

Bisher haben wir von den Vorstellungen und ihrer Verbindung gehandelt; wir haben uns dabei immer innerhalb des Bewusstseins bewegt, haben untersucht, was wir darin vorfanden, haben es mit einander verglichen, gesichtet und teilweise neugeordnet, ohne uns um das Verhältnis unserer Vorstellungen zu Objekten oder Dingen ausserhalb unserer Wahrnehmungen umzusehen. Wir können jedoch diesen Punkt ziemlich kurz abmachen, da Hume hier fast völlig auf dem Standpunkte seines Vorläufers Berkeley steht. Schon dieser hatte die Ansicht ausgesprochen, dass man nur Vorstellung mit Vorstellung vergleichen könne, aber nicht die Vorstellung mit einem Dinge ausserhalb und unabhängig von der Vorstellung. Das hiesse das Wahrnehmbare mit dem Unwahrnehmbaren, die Vorstellung mit dem Dinge-an-sich vergleichen. Locke hatte bekanntlich die Eigenschaften der Körper in primäre, sekundäre und tertiäre unterschieden; die ersteren existierten nach ihm an den Körpern selbst, die beiden letzteren bloss in unserer Vorstellungswelt. Diese Unterscheidung ist ein sehr schwacher Punkt in der Metaphysik Lockes. Unter den primären Qualitäten verstand Locke die Solidität, Ausdehnung, Figur, Zahl, Bewegung und Ruhe, unter den sekundären die Farben und Töne, Geruch und Geschmack, Wärme und Kälte usw. Da kam Berkeley nach ihm, der diesen Unterschied der Quali-

1) Drobisch, Ueber Locke, S. 29 u. 30.

täten aufhob und nur Einzelvorstellungen d. h. Anschauungen oder Wahrnehmungen gelten liess. Das Dasein der Wahrnehmungsobjekte besteht nach ihm einzig im Wahrgenommenwerden, für diese gilt der Satz: esse = percipi. Um mit Locke zu reden, gibt es also nach Berkeley nur sekundäre Qualitäten.

Ueber die Entstehung der Vorstellungen von Zeit und Raum ist Hume mit Locke einverstanden; aus der Gesichts- und Gefühlswahrnehmung folgt der Raumbegriff, aus den Wahrnehmungen der äusseren und inneren Veränderungen der Zeitbegriff. Mit Berkeley verwirft Hume sodann den Begriff der unendlichen Teilbarkeit als einer unvorstellbaren und abstrakten Grösse ¹⁾).

Nach diesen Bemerkungen gehen wir zur Untersuchung des Begriffes der Substantialität über, auf den wir bisher schon öfters gestossen sind. In seinem Hauptwerk hat Hume die Frage nach der Substantialität der Dinge für den »tiefsten Punkt der Metaphysik« erklärt. Von ihm aus lasse sich am geeignetsten ein Abriss seines Systems geben ²⁾. Es steht allerdings fest, dass diese Frage ein Angelpunkt der Philosophie überhaupt ist, die zu den verschiedensten Zeiten auch eine sehr verschiedenartige Lösung erfahren hat. Hängt doch von ihrer Beantwortung nichts Geringeres ab als unsere Ansicht über das selbständige Dasein einer Körper- und Geisterwelt, sowie die Auffassung der Persönlichkeit und die Unsterblichkeitsfrage. Schon diese Andeutungen genügen, um die Wichtigkeit dieser Frage zu verdeutlichen. Deshalb ist es erklärlich, dass Hume ihr in seinem Hauptwerk einen grossen Raum angewiesen hat, während er diese Frage im Inquiry unerörtert lässt.

Zu ihrer Untersuchung schlägt Hume denselben Weg ein wie zur Erörterung des Kausalitätsbegriffes, d. h. er untersucht, ob die Idee der Substantialität sich auf einen Eindruck zurückführen lasse, dessen Abbild sie dann wäre. Da er aber keinen findet, bezeichnet er auch diesen Begriff als geworden, d. h. erschlichen und kommt so gleichfalls zu einem negativen Resultat. Da es keinen Eindruck in uns gibt, der ein Wesen bezeichnete, das, unabhängig von unsern Vorstellungen, den veränderlichen Erscheinungen zugrunde liegt, so muss diese Idee auf

1) Treat. I. P. 2. Sect. 1 u. 2. Vgl. ebenda I. P. 3. Sect. 1. — Inq. Sect. IV.

2) Treat. I. P. 4. Sect. 2.

einer Täuschung beruhen, die erklärt werden muss. Wie entsteht diese Illusion? Wie kommen wir zur Vorstellung der Identität eines Objektes, obwohl unsere Eindrücke uns dazu nicht berechtigen? — Hören wir hierüber Hume selbst! »So bleibt uns keine Vorstellung der Substanz, die etwas anderes wäre als die Vorstellung eines Zusammen bestimmt gearteter Eigenschaften«¹⁾. — »Die Vorstellung einer Substanz und ebenso die eines Modus ist nichts als ein Zusammen einfacher Vorstellungen (collection of simple ideas), die durch die Einbildungskraft (imagination) vereinigt worden sind (united) und einen besondern Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns oder andern ins Gedächtnis zurückrufen können. Der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen besteht darin, dass die bestimmten Eigenschaften, die das Wesen einer S u b s t a n z ausmachen, gewöhnlich auf ein unbekanntes Etwas bezogen werden, an dem sie, wie man meint, haften. Oder, falls man diese Fiktion nicht macht, so werden sie wenigstens durch die Beziehungen der Kontiguität und der Ursächlichkeit eng und untrennbar verbunden gedacht«²⁾. Die Substanz ist also eine Erdichtung der Einbildungskraft, die in ihr das die Einheit oder den Zusammenhang der Eigenschaften herstellende Prinzip (principle of union or cohesion)³⁾ erblickt. Unsere Perzeptionen bedürfen keiner Substanz, sie existieren für sich und sind insofern Substanzen. Der Vorgang ist also kurz folgender: Wenn unsere Einbildungskraft sich immer wieder mit einer Reihe sehr ähnlicher Vorstellungen wie etwa A₁, A₂, A₃ u.s.w. beschäftigt, so merkt sie schliesslich die Verschiedenheit dieser Vorstellungen nicht mehr und g l a u b t daher, stets ein und dasselbe Objekt vor sich zu haben und sieht am Ende nur noch ein Objekt A vor sich, das ihr als kontinuierlich erscheint. So kommt es also zu einer Verwechslung, indem die Einbildungskraft sich mit dem Gegenstande verwechselt, und darin eben besteht die Illusion⁴⁾. Mit diesem Glauben an die Identität der Objekte ist zugleich der Glaube an ihre Substantialität gefordert. Denn ich kann nicht annehmen, dass ein Objekt erst entsteht oder nur solange besteht, als es in meiner Einbildungskraft gegenwärtig ist. So zieht die eine Illusion notwendig die andere nach sich⁵⁾.

1) Treat. I. P. 1. Sect. 6.

4) Treat. I. P. 4. Sect. 2 u. 6.

2) Treat. I. P. 1. Sect. 6.

5) Treat. I. P. 4. Sect. 2.

3) Treat. I. P. 4. Sect. 3.

Auf diese Weise sind also unsere Begriffe eines Dinges oder einer Substanz zu erklären und der Glaube an die Existenz einer Körperwelt unabhängig von unsern Vorstellungen. Wiederum also ist es die Gewohnheit, die diesen Glauben erzeugt. Obwohl die physischen Körper in ihren Massen sich beständig verändern und die technischen Körper durch Umarbeitung oder Ausbesserung beständigem Wechsel unterworfen sind, so erscheinen sie uns trotzdem immer als dieselben Objekte. Geradeso verhält es sich mit der persönlichen Identität¹⁾. Auch für sie lässt sich kein Eindruck finden, dessen Abbild sie sein könnte. Es gilt daher von der Vorstellung der Seele dasselbe, was von der Idee der Substanz und Kausalität gilt: sie ist erdichtet, sie ist ein Produkt unserer Einbildungskraft. In Wahrheit sind wir eine Kollektion von Vorstellungen. Diese Kollektion ist aber eine festgegliederte Kette, die ebenfalls von der Einbildungskraft gemäss ihren Gesetzen geschaffen wurde. Ja die Einbildungskraft ist selbst dieses Band der Ideen. Dieses Band, als Objekt vorgestellt, heisst Seele oder Ich. Das Gedächtnis ist daher die »Hauptquelle der persönlichen Identität«. Diese ist also eine geglaubte Vorstellung, die gerade soweit reicht als unser Gedächtnis²⁾.

Wir haben nun gesehen, wie die Einbildungskraft mit den Vorstellungen schaltet und waltet; wir sind ihren Täuschungen nachgegangen und haben sie aufgedeckt. Es erübrigt daher nur noch zu erwähnen, dass die Vernunft dieses Tun der Einbildungskraft durchschaut; sie spricht es offen aus, dass es nur Vorstellungen und deren Assoziation als erkennbare Objekte gibt. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

Es gibt Dinge und Vorstellungen, behaupten die Dogmatiker; die Vorstellungen sind die Abbilder der Dinge, beide verhalten sich wie Wirkung und Ursache. Damit aber ist die Erkenntnis nicht erklärt; deshalb suchen die Anhänger dieser Lehre nach dem Unerkennbaren und machen vor den »verborgenen Eigenschaften der Dinge« Halt. Dies ist aber keine Lösung des Erkenntnisproblems, sondern die Schwierigkeit ist nur weiter hinaufgerückt. Wie viel besser ist daher die Vernunftseinsicht, die eine reale und notwendige Erkenntnis der Dinge für unmöglich

1) Treat. I. P. 4. Sect. 6 u. 2.

2) Treat. I. P. 4. Sect. 6.

erklärt und an das Dasein und den notwendigen Zusammenhang der Dinge nur glaubt vermöge der Einbildung. Klingt dieser Satz auch skeptisch, so hat er doch den grossen Vorzug, dass er im grossen ganzen das gewöhnliche Bewusstsein erklärt, wie es leibt und lebt, ohne im mindesten für das praktische Leben etwas ändern zu wollen¹⁾. Locke hat bezüglich des Begriffs der Substantialität zwischen Skeptizismus, Materialismus und Deismus geschwankt. Er unterscheidet zwischen Substanz als phaenomenon und als noumenon. »In der ersteren Bedeutung ist ihm Substanz ganz dasselbe, was Herbart, der hierbei Lockes rühmend gedenkt, ‚das Ding mit mehreren Merkmalen‘ nennt, daher die Vorstellung einer Substanz eine zusammengesetzte. Wenn unser Geist, sagt er (Essay II, 23, § 1), bemerkt, dass eine gewisse Anzahl einfacher Vorstellungen immer zusammengehen, so betrachten wir sie als einem einzigen Dinge zugehörig, bezeichnen sie daher mit einem einzigen Namen und pflegen, aus Unachtsamkeit, von ihnen so zu reden, als ob sie eine einzige Vorstellung wären. Weil wir aber, fährt er fort, uns nicht zu denken vermögen, wie diese einfachen Vorstellungen, aus denen die Vorstellung der Substanz zusammengesetzt ist, sollten für sich bestehen können, so sind wir gewohnt, ein Substrat vorauszusetzen, das sie trägt, in dem sie sind, und aus dem sie hervorgehen, das wir nun Substanz nennen. Von dieser nur im Denken vorausgesetzten Substanz, die man daher wohl als ein noumenon bezeichnen kann, und die Locke auch die reine Substanz im allgemeinen (notion of pure substance in general) nennt, haben wir nun nach ihm durchaus keine klare und deutliche Vorstellung. Sie ist nichts weiter als die Voraussetzung eines unbekanntem Trägers solcher Qualitäten, welche fähig sind, in uns einfache Vorstellungen hervorzubringen (II, 23, § 2). Die realen Essenzen der Substanzen, von denen ihre Eigenschaften und Tätigkeiten abhängen, sind uns unbekannt, und wir müssen alle Hoffnung aufgeben, jemals zu klaren und deutlichen Vorstellungen von ihnen zu gelangen (IV, 6, § 12). Wer denkt hier nicht unwillkürlich an Kants ‚Ding-an-sich«? — Doch wie wendet Locke diese Lehre von der Substanz auf die Seele an?

Locke hat zuerst den Begriff des Ich von dem der Seele

1) Treat. I. P. 4. Sect. 2 u. 3.

scharf geschieden. Zu wissen, was eine Seele sei, liegt nach ihm ganz jenseits unserer Erkenntnis. »Wer die beiden entgegengesetzten Hypothesen des Materialismus und Spiritualismus vorurteilsfrei betrachte, der sei unfähig, sowohl sich ganz für als ganz gegen den Materialismus zu entscheiden; denn möge er nun die Seele als eine unausgedehnte Substanz oder als ausgedehnte und denkende Materie betrachten, so werde ihn die Schwierigkeit, das eine oder das andere zu begreifen, welche von beiden Ansichten er auch aufmerksam betrachte, immer nach der entgegengesetzten hindrängen«¹⁾.

»Locke unterscheidet sodann (II, 27) genau zwischen dem Ich und der Seele als Substanz. Es entgeht ihm nicht, dass das Ich eine unmittelbare T a t s a c h e, die Seele als Substanz dagegen der Versuch einer Erklärung dieser Tatsache, ein Hinzugedachtes ist, und er zeigt ausführlich, dass die Identität des Bewusstseins, als bloße Tatsache aufgefasst, gar nicht darüber entscheidet, ob dieses selbige Ich in einer einzigen Substanz, oder in einer Verbindung mehrerer seinen Realgrund habe, oder endlich in einer Mehrheit sukzessiv wechselnder Substanzen sich fortsetze. Locke hält es nun zwar am Ende (§ 25) selbst für die w a h r s c h e i n l i c h s t e M e i n u n g, dass das Bewusstsein von unserer Existenz und unsern Handlungen an eine einzige, individuelle und immaterielle Substanz geknüpft sei, verwahrt sich aber hier noch einmal dagegen, dass die bewusste persönliche Identität für gleichbedeutend mit der Identität der Seelensubstanz genommen werde«¹⁾. Die nahe Verwandtschaft der Ausführungen Lockes über die Substanz mit denen Humes springt offen in die Augen!

Berkeley hat durch seine Negation der Existenz der Ausdehnung extra mentem den Begriff der materiellen Substanz mitaufgehoben, dagegen die Substantialität der Geister ebenso entschieden behauptet. Hume hat es, wie gesagt, für gut befunden, die Leugnung des Substanzbegriffes und deren Folgen im Inquiry zu übergehen, als es ihm darum zu tun war, seine Philosophie, ohne Anstoss zu erregen, bei seinem Volke bekannt zu machen.

1) Drobisch, Ueber Locke, S. 12 u. 13.

VI. Kapitel.

Das Resultat.

Es erübrigt nunmehr noch, einen Rückblick auf unsere Untersuchungen zu werfen, um das Endergebnis aus denselben zu ziehen.

Wir haben das Erkenntnisproblem in seinem ganzen Verlaufe verfolgt und dargestellt; wir haben uns auch bemüht, jeweils auf die Vorläufer Humes zurückzugehen, um jedesmal festzustellen, welche Weiterentwicklung die Lehre bei unserem Philosophen genommen hat. Auf diese Weise haben wir versucht, ein übersichtliches Bild der Geschichte des Erkenntnisproblems darzustellen, wie sie in der Entwicklung des Empirismus in seinen Hauptvertretern in England vor sich gegangen ist.

Wir haben im Laufe unserer Darlegung Gelegenheit genug gehabt, die logische Schärfe und die Konsequenz im Denken Humes kennen zu lernen, mit der das ganze System durchgeführt, gleichsam wie aus e i n e m Gusse geschaffen ist. Wir haben auch gehört, wie Hume selbst sagt, wie leicht sich von seiner Lehre über den Substanzbegriff aus sein ganzes System aufbauen lasse. Ja unser Philosoph hätte behaupten dürfen, dass sich dies schon aus seiner Erklärung der Kausalität folgerichtig ergebe; wir heben noch hervor, dass es nur wenige grundlegende Sätze sind, die Hume aufstellt, aber von solcher Tragweite, dass wer sie annimmt, alle folgenden unterschreiben muss. Aus alledem glauben wir behaupten zu dürfen, dass sein System, konsequent wie es ist, auch nur eine einzige Beurteilung erfahren darf, nämlich eine solche, welche ihm seiner ganzen Natur gemäss allein zukommen kann.

B a c o n hatte den Satz, dass alle menschliche Erkenntnis nur durch Erfahrung möglich sei, zur Grundlage seiner Lehre gemacht. Dieser Satz war gleichsam sein Weg, seine Richtschnur, um seine Erfindungen machen zu können. Wie kommen wir aber zur Erfahrung? — Durch die sinnliche Wahrnehmung mittels des natürlichen Verstandes! Dieser muss geradezu von neuem beginnen, nachdem er sich aller Begriffe entledigt hat; dieser gereinigte Verstand heisst bei ihm *intellectus abrasus* und wird mit einer gereinigten und gefegten Tenne verglichen. Von diesem Punkte ging L o c k e aus. Ist der Verstand eine *tabula rasa*, so kann er keine angeborenen Ideen haben. Diesen Satz hat Locke zu

seinem Grundsatz gemacht, und darin besteht seine Abhängigkeit von Bacon. »Dadurch war aber auch der ganze Charakter der Lockeschen Untersuchung angelegt und bestimmt. Alle Erkenntnis ist Erfahrung, diese selbst ist nur durch Wahrnehmung möglich«¹⁾. Lockes Aufgabe ist also in letzter Linie, eine »Naturgeschichte des menschlichen Verstandes« zu schreiben d. h. die Entstehungsweise der menschlichen Erkenntnis aufzuzeigen, die in Wirklichkeit eine *generatio aequivoca* genannt werden darf. »Das Resultat seiner Untersuchungen war, dass unsere Erkenntnis eine dreifach abgestufte, nämlich teils intuitive, teils demonstrative, teils sensitive ist, die erste den stärksten, die letzte den schwächsten Grad von Gewissheit hat. Demonstrative, auf intuitive gegründete Gewissheit hat nach Locke nicht nur die Mathematik und die Moral, sondern auch unsere Erkenntnis vom Dasein Gottes«²⁾.

Wie Locke von der Leugnung der angeborenen Ideen ausging, so Berkeley von der der abstrakten Ideen. Locke hatte nämlich die Lehre von den primären Qualitäten aufgestellt, die den Körpern an sich zukämen, obwohl er die Geltung der Gattungsbegriffe verneint hatte. Dies war ein Widerspruch, den Berkeley aufgriff und damit löste, dass er behauptete, es gebe im Grunde nur *Einzelvorstellungen*, deren Elemente die einzelnen Sinnesempfindungen seien. Das Dasein der Wahrnehmungsobjekte bestehe überhaupt nur im Wahrgenommenwerden; in dieser Hinsicht gelte der Satz: *esse = percipi*. Damit aber hatte Berkeley auch die primären Qualitäten als Eigenschaften der Dinge verworfen; dies war der zweite Differenzpunkt zwischen ihm und Locke. Es gibt keinerlei Eigenschaften, die unabhängig von der Wahrnehmung oder ausserhalb derselben als etwas Reales zu setzen sind³⁾. Wir sehen, Berkeley wird auch die Dinge selbst d. h. die Materie als ein Ding-an-sich nicht bestehen lassen wollen; ja der Satz: *esse = percipi* gilt jetzt in vollem Umfange: Das Dasein der Dinge und deren Inbegriff als Aussen- oder Körperwelt, das gesamte Weltgebäude geht auf in der Vorstellung⁴⁾. Es gibt also nur perzipierende Geister und Ideen. Da das Dasein der Wahrnehmungsobjekte lediglich im Vorgestelltwerden besteht,

1) Kuno Fischer, a. a. O. S. 547.

2) Drobisch, a. a. O. S. 24.

3) Berkeley, *Three dialogues*. I. Phil.

4) Berkeley, *Principles* III.

sind diese Objekte weder selbständige noch tätige Wesen, weder Substanzen noch Ursachen. Es gibt daher in der Natur selbst keine Kausalität und keinen Kausalzusammenhang. Daher kommt Berkeley denn auch zu dem Schlusse, dass wir nicht imstande sind, irgend ein Naturgesetz zu »demonstrieren« oder als notwendig zu erweisen. Es bleibt also nur übrig, uns entweder mit Berkeley damit zu beruhigen, den unergründlichen Willen Gottes als die alleinige Ursache alles Erkennbaren zu betrachten, oder aber erklären zu müssen, dass eine wahre und notwendige Erkenntnis der Dinge aus sensualistischen Mitteln nicht erreicht werden könne. Das ist der Schritt vom Sensualismus zum Skeptizismus¹⁾.

Auf diesem vorgezeichneten Weg ging dann auch Hume weiter. Ihm war es besonders um die Erforschung der menschlichen Natur zu tun. Er schloss sich dabei, wie wir schon gezeigt haben, besonders Berkeley an, dessen Idealismus nur Skeptizismus bewirken könne; Berkeleys Lehre sei »die beste Anweisung zum Skeptizismus«²⁾, und seinen Fundamentalsatz, dass alle abstrakten Ideen ungereimt und nichtig seien, nennt er eine der grössten und wichtigsten Entdeckungen, welche die Philosophie der jüngsten Zeit gemacht habe. Humes Verhältnis zu Berkeley ist überhaupt ein sehr inniges; ja man kann sagen, dass Berkeley erst von Hume aus richtig zu verstehen ist³⁾. Wir dürfen daher auch behaupten, dass er ganz im Geiste Berkeleys gedacht und geschrieben hat, nur entschiedener und konsequenter, viel rücksichtsloser als dieser. Deshalb kommt Hume aber auch zu demselben Resultat wie Berkeley, nur spricht er dies offener und rückhaltloser aus. Fast alle Ergebnisse, zu denen er gelangt, sind in Berkeleys Lehre schon angedeutet oder auch ganz offen ausgesprochen, nur prägt Hume alle diese Lehren um und behandelt sie nach der ihm eigenen Art.

Wir haben es als Aufgabe Humes kennen gelernt, das menschliche Bewusstsein zu erklären. Er kam dabei zu dem Resultat, dass unsere Erkenntnis auf dem natürlichen oder unwillkürlichen Glauben beruht, der sich aus dem Charakter unserer Vorstel-

1) Kuno Fischer, a. a. O. S. 729.

2) Inquiry, Sect. XII. P. 1.

3) Das spricht Windelband, a. a. O. S. 375, Anm. direkt aus, wobei er den Idealismus Berkeleys wie die Lehre Humes für den Positivismus beansprucht.

lungen ergibt. Von einer adäquaten oder notwendigen Erkenntnis kann daher keine Rede sein; denn der Glaube beweist nichts. Hume glaubt mit diesen Sätzen das Ziel erreicht zu haben, auf das der Empirismus hinauswollte: nämlich die Uebereinstimmung der Erfahrungsphilosophie mit der wirklichen Lebenserfahrung, die sich zu einander verhalten wie das Abbild zum Original. Er kennt die Schwäche des menschlichen Verstandes zur Genüge und die Beschränktheit der Grenzen des Erfahrbaren. Aber selbst innerhalb dieser engen Grenzen gibt es nur innerhalb der Mathematik ein demonstratives Wissen. In allen übrigen Gebieten muss der menschliche Verstand die Waffen strecken und sich mit dem Glauben begnügen; ein Wissen gibt es für ihn hierin nicht. Dies war die einzige konsequente Lösung aus seinen Prinzipien; auf diesen Satz zielte ja die ganze Entwicklungsreihe, deren Abschluss seine Lehre ist, hin. Dieser selbst ist daher als reiner Skeptizismus aufzufassen, der von der Schwäche des menschlichen Verstandes überzeugt, auf ein adäquates Wissen verzichtet und sich vielmehr mit der rein natürlichen Erklärung unseres Bewusstseins begnügt. Nicht ein Wissen, sondern nur ein Glauben ist die Grundlage unseres Bewusstseins. Es kann daher von einem Wissen oder einer adäquaten Erkenntnis aus Gründen nicht die Rede sein; denn die Kausalität ist uns unerkennbar, d. h. unsere Erkenntnis ist in ihrem letzten Grunde unbegreiflich. Diese Ansicht geht auch aus folgenden Stellen hervor, die den verschiedensten Teilen des Inquiry entnommen sind.

»Die vollkommenste Naturwissenschaft schiebt nur unsere Unwissenheit ein wenig weiter zurück, und ebenso dient vielleicht die vollkommenste Philosophie nur dazu, grössere Stücke von unserer Unwissenheit blosszulegen. So ist die Erkenntnis menschlicher Schwäche und Blindheit das Ergebnis aller Philosophie« (Sect. IV, p. 2). »Hier zeigt sich nun unser natürlicher Zustand der Unwissenheit rücksichtlich der Kräfte und Wirkungen aller Dinge« (IV, p. 2). »Wir werden auf diese Weise wenigstens unserer Unwissenheit inne, wenn wir auch unser Wissen nicht vermehren« (IV, p. 2). . . . wenn man erwägt, wie bald die Natur allen unsern Untersuchungen über Ursachen einen Riegel vorschiebt und uns zur Anerkenntnis unserer Unwissenheit nötigt« (VII, p. 1). »Solche Folgerungen sind dem Skeptizismus die will-

kommensten; sie decken die Schwäche und engen Grenzen des menschlichen Verstandes und Vermögens auf . . . Und welcher stärkere Beweis als dieser könnte für die erstaunliche Schwäche und Unwissenheit des Verstandes beigebracht werden? (VII, p. 2). Wenn man allerdings Fragen verhandelt, die ganz ausserhalb des Bereiches menschlicher Fähigkeit liegen, z. B. über den Ursprung der Welt oder über die Einrichtung der Verstandeswelt und der des Geisterreiches usw.« (VIII, p. 1). »Unser beschränkter Verstand kann diese Grenze nicht durchbrechen, die für unsere verwöhnte Phantasie zu enge ist« (XI). »Alle Philosophie der Welt und alle Religion, die ja nur eine Art der Philosophie ist, kann uns nicht über den gewöhnlichen Lauf der Erfahrung hinausheben oder uns einen Massstab für unser Benehmen und Betragen geben, der von dem aus der Betrachtung des gewöhnlichen Lebens entnommenen abweicht« (XI). »Dann verlasst ihr euren Naturtrieb und die unmittelbare Empfindung und könnt doch eure Vernunft nicht befriedigen, welche niemals einen überzeugenden Grund aus der Erfahrung dafür entnehmen kann, dass die Empfindungen mit äusseren Gegenständen verknüpft seien« (XII, p. 1). »Hält sich der Skeptiker innerhalb dieser Betrachtungen, so zeigt er seine Stärke, oder vielmehr seine eigene und unsere Schwäche, und zerstört, wenigstens zur Zeit, alle Gewissheit und Ueberzeugung« (XII). »Könnten solche Leute bei ihrem hartnäckigen Streiten die merkwürdigen Schwächen des menschlichen Verstandes bemerken, so würden sie natürlich mit mehr Bescheidenheit und Vorsicht auftreten« (XII, p. 3). »Eine andere Art des milderen Skeptizismus . . . beschränkt unsere Untersuchungen nur auf Dinge, die für die schwachen Fähigkeiten des menschlichen Verstandes sich am besten eignen« (XII, p. 3). ». . . aber er wird nie in die Versuchung kommen, darüber hinauszugehen, sobald er die Unvollkommenheit der dazu dienenden Vermögen, ihren engen Bereich und ihre ungenauen Wirkungen erwägt« (XII, p. 3). »Der Mensch muss handeln, folgern und glauben, obgleich er trotz der sorgfältigsten Untersuchung sich über die Grundlagen dieser Tätigkeiten nicht vergewissern, noch die gegen sie erhobenen Einwürfe zu widerlegen vermag« (XII, p. 2).

Aus diesen Stellen, deren Zahl sich leicht vermehren liesse,

geht unbestritten hervor, dass Hume von der Schwäche und Beschränktheit des menschlichen Verstandes vollkommen überzeugt war. Es war ihm zur Gewissheit geworden, dass unser ganzes Wissen auf die Erfahrung beschränkt sei, und dass wir selbst innerhalb des Erfahrbaren uns gewisser Regeln oder Gesetze bedienen, für deren Gültigkeit wir nicht den geringsten Beweis erbringen können. Im Gegenteil glaubt Hume nachgewiesen zu haben, dass diese Gesetze ausschliesslich das Produkt der Einbildungskraft seien, indem sie auf dem Wege der Gewohnheit von ihr geschaffen worden seien. Sie seien daher weiter nichts als Täuschungen, die keine objektive Gültigkeit hätten. Wenn die Menschen aber auch dieser Täuschungen bewusst würden, so werden sie trotzdem fortfahren, diese Gesetze auch fernerhin noch anzuwenden; denn sie sind so in das menschliche Bewusstsein übergegangen, dass die menschliche Natur ihrer nicht mehr entraten zu können scheint. An der Denkweise der Menschen will Hume daher auch nichts ändern; er will sie nur erklären und dadurch nachweisen, dass die Menschen, so wie sie nun einmal denken, auf ein adäquates Wissen verzichten müssen. Und diese seine Erklärung ist sein grosses Verdienst; denn er hat durch sie die Erfahrungsphilosophie und die menschliche Erfahrung in Einklang gebracht. Dabei hat er eine ganze Reihe neuer Momente betont, so dass dadurch die Lösung des Erkenntnisproblems bedeutend gefördert wurde. Dazu kommt, dass ein Grösserer als er durch seine Schriften aus dem dogmatischen Schlummer aufgeweckt wurde und die Arbeit auf diesem Gebiet von neuem aufnahm. Denn 1768/69 trat in Kants Entwicklung die entscheidende Wendung ein, und zwar unter dem Einfluss von Humes Inquiry. Als erster der deutschen Philosophen versteht er den Sinn dieser Untersuchungen, die so einfach und selbstverständlich zu sein scheinen und doch so tief und von so weittragender Bedeutung sind. »Hume behauptet, Urteilen über tatsächliche Verhältnisse komme nie strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit zu; ihre Grundlage bilde stets Erfahrung; die aber führe nur zur Induktionsallgemeinheit und demgemäss bloss zur Wahrscheinlichkeit, die freilich eine solche Grösse erreichen könne, dass sie für das praktische Leben der Gewissheit völlig gleichkomme. Damit konnte Kant sich auf keinen Fall begnügen; es wäre ihm gleichbedeutend gewesen mit völligem Verzicht auf Wissenschaft überhaupt. Er

befand sich also von vornherein in schärfster Opposition gegen Hume: auf dessen Grundlagen weiterzubauen schien ihm ganz unmöglich. Es galt vielmehr, seine Prämissen durch bessere zu ersetzen und vor allem das Kausalgesetz von der Erfahrung unabhängig zu machen¹⁾. Dies ist daher eine der Hauptaufgaben Kants.

Die deutsche Philosophie ist daher auch der englischen des XVII. und XVIII. Jahrhunderts gegenüber für mancherlei Anregungen zum Danke verpflichtet. Dies gilt jedoch nicht allein im Hinblick auf Kant, sondern ebenso sehr von den Positivisten der neuesten Zeit. Dies wird sich namentlich im III. Teile der Arbeit deutlich zeigen, wo wir es mit dem Verhältnis des deutschen Positivismus zu Humes Lehre zu tun haben werden, der also insofern eine chronologische Ergänzung des I. Teiles darstellt, soweit er das Wiederaufleben der Gedankenwelt Humes uns vorführt. Im zweiten Teile jedoch werden wir die verschiedenartige Beurteilung, die dem Standpunkte Humes seitens der Geschichte der Philosophie zu teil geworden ist, folgen lassen.

1) Vgl. E. Adickes, Kant als Denker. Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart. III. Jahrgang, Februar 1904. Benutzt wurden ferner: Friedrich Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Phil. Berlin 1888. Richard Falckenberg, Geschichte der neueren Philos. Leipzig 1892.

Vita.

Ich, Wilhelm Emil Walz, bin am 30. März 1872 zu Stetten, Amt Lörrach (Baden) als Sohn des Bartholomäus Walz und seiner Ehefrau Maria Magdalena, geb. Ackermann geboren und katholischen Bekenntnisses. Den Tod der Mutter betrauerere ich seit dem 26. Februar 1897. Nach vierjährigem Besuche der Volksschule in Stetten absolvierte ich das Gymnasium in Lörrach und wurde am 30. Juli 1892 mit dem Reifezeugnis entlassen. Zunächst widmete ich mich in Freiburg i. Br. zwei Jahre lang dem Studium der Theologie und Philosophie, sodann wandte ich mich der klassischen Philologie und Germanistik zu. Am 10. März 1897 bestand ich in Karlsruhe die Prüfung für das höhere Lehramt. Hierdurch, sowie durch drei Erweiterungsprüfungen, die ich am 9. Dezember 1904, am 20. Juli 1905 und am 1. März 1906 in Breslau ablegte, erwarb ich mir die Lehrbefähigung in Philosophie, Deutsch, Griechisch und Lateinisch je für Oberklassen, in Französisch und Geschichte für die Unterstufe. — Das Probejahr legte ich vom 1. April 1897 bis 1. April 1898 am Gymnasium in Lörrach ab und war dann mit zwei grösseren Unterbrechungen, darunter einer halbjährigen Studienreise nach Amerika, eine Reihe von Jahren als wissenschaftlicher Hilfslehrer in Baden, später in Preussen tätig. Ostern 1905 wurde ich Oberlehrer am Gymnasium in Myslowitz O.S., folgte Ostern 1906 einem Rufe an das Realgymnasium in Neunkirchen (Bez. Trier), Ostern 1907 einem solchen an das Gymnasium in Viersen, Rheinland. Die mündliche Doktorprüfung bestand ich am 8. März 1907.

Meinen lieben Eltern wie allen meinen Herren Lehrern sage ich an dieser Stelle herzlichsten Dank; auch der beiden Referenten, der Herren Geh.-Rat Prof. Dr. Walter und Prof. Dr. Meumann, sei hier dankbar gedacht.

B
1499
K7W3

Walz, Wilhelm Emil
David Hume's Verhältnis zur Erkenntnis-
lehre Locke's und Berkeley's

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

UTL AT DOWNSVIEW



D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 14 11 05 021 2